

دروس خارج فقه

سال ۹۵-۹۴

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۴

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:شهیدی پور زنجانی، محمدتقی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۵-۹۴ /محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

حجّ/مناسک منی /حلق منجرّ به إدماء ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ/مناسک منی /حلق منجرّ به إدماء

(مسأله ۴۰۵): من أراد الحلق و علم أن الحلاق یجرح رأسه فعلیه أن یقصر اوّلا ثمّ یحلق.

آقای خوئی فرموده است:

اگر مکلّف بداند که اگر حلق انجام دهد، موجب جراحت سر او و خارج شدن خون خواهد شد، باید ابتدا تقصیر کند و سپس اگر خواست می تواند حلق نیز نماید.

و لکن این مطلب ایشان اشکالاتی دارد:

اشکال أوّل:

اطلاقی در دلیل حرمت إخراج دم بر محرم نمی باشد به گونه ای که شامل مقام نیز بشود؛ عمده روایاتی که در مورد إخراج دم می باشد، عبارت است از؛

منها: صحيحه معاويه بن عمّار:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ كَيْفَ يَحُكُّ رَأْسَهُ قَالَ بِأَظَافِيرِهِ مَا لَمْ يُدْمِ أَوْ يَقْطَعِ الشَّعْرَ.

حضرت می فرماید: با شدّت سر خود را نخراند که موجب خونریزی و یا افتادن مو بشود، بلکه با سر ناخن بخاراند به گونه ای که منجرّ به خونریزی و قطع شعر رأس نشود.

و از این روایت بیش از حرمت إدمائی که نتیجه حکّ الرأس می باشد، استفاده نمی شود و اطلاقی نسبت به إدمائی که مقدّمه مستحبّ باشد، ندارد، فضلاً عن الواجب.

منها: صحيحه عمر بن يزيد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِحَكِّ الرَّأْسِ وَ اللِّحْيَهِ مَا لَمْ يُلْقِ الشِّعْرَ وَ بِحَكِّ الْجَسَدِ مَا لَمْ يُدْمِهِ.

منها: صحيحه الحلبیّ:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَاكُ قَالَ نَعَمْ وَ لَا يُدْمِي.

این روایت به قرینه روایت دیگر که تجویز مسواک برای محرم می کند و اگر چه موجب خونریزی بشود (و إن أدمی)، حمل بر فرض علم به إدماء شده است.

ص: ۱

و این روایت نیز در خصوص مسواک می باشد و مشخص نیست که مرتبه استحباب مسواک همتراز با مرتبه استحباب حلق باشد، فضلاً از اینکه همتراز با وجوب حلق باشد.

منها: صحيحه علیّ بن جعفر:

عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُصَارِعُ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ مَخَافَهَ أَنْ يُصِيبَهُ جِرَاحٌ أَوْ يَقَعَ بَعْضُ شَعْرِهِ

ظهور «يصيبه جراح» به قرینه روایت حرمت إدماء جرحی است که منجرّ به خروج دم بشود، پس این روایت نهی از إخراج دم می کند، و لکن این روایت نیز در مورد کُشتی می باشد و عمومی ندارد که هر فعلی که منجرّ به إدماء بشود و لو حلق باشد، حرام است.

و قول حضرت «مخافه أن يصيبه جراح» و اگر چه در مقام تعلیل است و لکن ظهور در علّت تامّه بودن در تمام موارد ندارد، پس عموم ندارد که هر فعلی که منجر به جراحت می شود، حرام است؛ و این مانند این است که: پدر به فرزند خود بگوید: «در هوای گرم بازی نکن؛ چرا که ممکن است سرد درد بگیری»، این فرزند از این کلام پدر نمی تواند منع از خواندن و

مطالعه کتب درسی را که موجب سردرد او می گردد، استفاده کند! این مطلب غیر عرفی است؛ چرا که این تعلیل ظهور ندارد که «سردرد» علّت تامّه حرمت در تمام موارد وجود آن می باشد.

بنابراین اطلاقی در دلیل حرمت إدماء وجود ندارد که شامل حلق موجب إدماء هم بشود، که این حلق یا أفضل می باشد و یا واجب.

اشکال دوم:

ص: ۲

بر فرض وجود اطلاق در حرمت إدماء و لکن حرمت إدماء ناشی از حلق ثابت نمی شود؛

چرا که حلق خصوصاً در زمان أئمّه علیهم السلام غالباً ملازم با جراحت بوده است؛ سرها با یکدیگر فرق می کند: برخی از سرها نرم می باشد و برخی زبر، و برخی از سرها مانند آسفالت های خیابان قم می باشد! بنابراین در أکثر موارد حلق مقداری از إدماء متعارف بوده است، و لذا در یک مورد هم گفته نشده است: الحلق أفضل ما لم یدم، در حالی که در مثل مسواک که خونریزی در آن متعارف نیست (مگر برای کسی که لثه او ضعیف است) منع از إدماء وارد شده است. بنابراین در أدله لزوم حلق و استحباب آن اطلاق مقامی بر جواز إدماء منعقد می گردد، کما ذکره شیخنا الأستاذ قدّس سرّه.

اشکال سوم:

اگر حلق بر صروره و یا بر ملبّد و معقوص واجب و إدماء حرام باشد، این مورد حلق واجب مورد تزاحم میان حرمت إدماء و لزوم حلق خواهد بود؛ چرا که ترکیب میان إدماء و حلق اتحادی نیست، بلکه انضمامی است و این دو، دو فعل می باشند و لکن حلّاق چون ناشی است نمی تواند بر هر دو تکلیف تحفّظ کند، پس قواعد تزاحم جاری می شود؛

و بلاإشکال حرمت إدماء محتمل الأهمیه نمی باشد، بلکه حلق محتمل الأهمیه می باشد، پس لا أقلّ مکلّف میان حلق و إدماء مخیّر خواهد بود، و حال که تخییر و جواز حلق ثابت شد و مکلّف متمکّن از حلق شرعاً شد، حلق واجب می گردد، کما اینکه آقای خوئی در مواردی مشابه مقام فرموده اند: «إذا جاز وجب»؛ برای مثال:

گاهی شخص شک می کند که برای حجّ إفراد محرم شده است (یا برای عمره مفرده) و یا برای عمره تمتع محرم شده است؛ یعنی نمی داند تقصیر قبل از خروج به سمت منی آیا واجب است اگر عمره تمتع باشد و یا حرام است اگر محرم به حجّ إفراد شده باشد؛ در این فرض آقای خوئی فرموده است: «إذا جاز التقصیر من باب دوران الأمر بین المتزاحمین وجب»: چرا که إتمام حجّ و عمره واجب است.

و حال در مقام نیز همین مطلب جاری است؛ «إذا جاز الحلق و لو تخییراً وجب» از این باب که احراز خروج از إحرام کند و از این جهت که: حال که متمکّن از اتمام حجّ و خروج قطعی از إحرام می باشد، باید امتثال قطعی نماید.

آقای سیستانی در این مسأله فرموده است:

در این فرض باید از ماشین صفر استفاده کند؛ چرا که بر إزاله شعر رأس با ماشین حلق عرفاً صدق نمی کند و این نوع إزاله موجب إدماء هم نمی باشد.

آقای زنجانی نیز این مطلب را قبول دارند که إزاله شعر رأس با ماشین صفر عرفاً مصداق حلق می باشد، و لکن بنابر آنچه در خاطر بنده می باشد، ایشان استفاده از ماشین را واجب ندانند: چرا که خروج مقدار اندکی خون به جهت حلق را حرام و مانع نمی دانند.

و لکن واقع مطلب این است که: برای ما صدق حلق بر إزاله شعر با ماشین صفر مسلّم نمی باشد؛ چرا که اینگونه نیست که مجرّد إزاله شعر از بیخ حلق باشد، کما اینکه آقای سیستانی نیز قبول دارند که بر إزاله به وسیله مالیدن نوره و یا نتف، حلق صدق نمی کند، و برای ما محرز نیست که اگر با این ماشین صفر موی خود را زائل کند، آیا عرف می گوید:

«سر خود را تراشید»؟!؛ بله، به این ماشین ها می گویند: «ماشین ریش تراش و حلّاقه یا آله الحلّاقه» و به این آقا هم می گویند: «آقـای ریش تراش و حلّاق»، ولکن به نظر ما واضـح نیست که این اسـتعمال حقیقی باشـد، بلکه محتمل است که این اسـتعمال أعمّ از حقیقت باشـد و در زمان حاضـر متعارف شـده باشد که به این ماشـین ها گفته شود: «ماشـین ریش تراش»؛ شاهد بر این احتمال این است که اگر موی سـر خود را با ماشـین صـفر زائل کند، عرف می گوید: «با ماشـین سر خود را از ته زد»، نه اینکه «سر خود را تراشید» و اگر چه سر او بیشتر از حال حلق بدرخشد.

پس به نظر ما ممکن است عنوان حلق از إزاله با ماشین صحّت سلب داشته باشد و عرف بگوید: لم یحلق رأسه.

حال که شک در صدق حلق بر این مورد شد، به نظر ما قاعده اشتغال جاری خواهد بود؛

چرا که ظاهر أمر به حلق «إحلَق» این است که «إعمل عملاً یراه العرف حلقاً للرّأس» و این موارد از شـبهات مفهومیه (که صرف الوجود واجب می باشـد و نسـبت مولی و عبـد به شـناخت مفهوم مسـاوی می باشـد) بـازگشت به شکّ در إمتثال می کنـد که مجرای قاعده اشـتغال می باشد. و این شکّ به نظر دیگران از موارد دوران أمر بین التعیین و التخییر می باشد، که به نظر مشهور قاعده اشتغال و به نظر ما برائت از تعیین جاری می گردد.

بله، در مانند این مثال که: مولی به عبد خود می گوید: إنفاق به معروف به همسر خود کن، و شکّ در مفهوم إنفاق به معروف شـود، از آن جهت که این تکلیف انحلالـی است و لو شـبهه، شـبهه مصـداقیه باشـد، این مورد از موارد أقـلّ و أکـثر اسـتقلالی خواهد بود که برائت از لزوم أکثر جاری می گردد.

ص: ۵

گفته نشود: حال که عنوان حلق بر إزاله مو با ماشین صفر محرز نمی باشد، إزاله لحیه با ماشین صفر جائز خواهد بود؛ چرا که حلق اللّحیه حرام نمی باشد، بلکه إبقاء اللّحیه واجب است؛ یعنی ما از أدلّه استفاده کردیم که کونه ذا لحیه واجب می باشد. و به عبارت دیگر: به مناسبت حکم و موضوع از برخی از روایات که از أخذ لحیه (أیأخذ من عارضته؟) نهی می کند، حرمت مطلق إزاله لحیه و منع از روییدن آن به سبب انجام فعلی بر روی ظاهر صورت استفاده می شود و اگر چه به این طریق که: در فواصل کم تیغ و ماشین را بر روی صورت بکشد، به گونه ای که أصلاً اجازه روییدن لحیه را ندهد تا حلق اللّحیه صدق نماید!

بله، اگر داروئی بخورد که به سبب آن لحیه نروید، دلیلی بر حرمت آن نمی باشد.

نکته:

آقای خوئی فرمود: اگر می داند که حلق موجب إدماء می شود، ابتدا باید تقصیر کند و سپس حلق نماید؛

حال سؤال این است که: آیا این حلق بعد از تقصیر خاصیّت دارد؟!

پاسخ این است که:

این حلق بعد از تقصیر به لحاظ آثار وضعیه اثر دارد؛

برای مثال اگر فتوای مرجع فعلی این است که صروره مخیّر است میان حلق و تقصیر، و او ابتدا تقصیر نماید و سپس حلق، حال اگر مرجع او تبدیل شد و او فتوای به لزوم حلق بر صروره و یا حتی نائب صروره بدهد، این شخص مشکلی نخواهد داشت؛ چرا که حلق را هم انجام داده است و قطعاً حتی بنابر فتوای این مرجع حاضر نیز از إحرام خارج شده است.

ص: ۶

أمّا به لحاظ استحباب حلق گفته می شود:

ظاهر دلیل «الحلق أفضل» حلقی است که سبب خروج از إحرام می باشد، و این شخص با ابتداء به تقصیر از إحرام خارج شده است و حلق او بعد از تقصیر موجب خروج نخواهد بود.

و لکن این مطلب برای ما روشن نمی باشد:

چرا که اگر این شخص هم تقصیر کند و هم حلق کند و هم تقلیم أظفار، عرفاً تمام این موارد از شئون خروج از إحرام می باشد و اگر چه شرعاً خروج از إحرام او مستند به تقصیر است که ابتدا آن را انجام داد؛ یعنی عرف این حلق بعد از تقصیر را مصداق «رحم الله المحلّقین» می داند، مانند اینکه ابتدا تقلیم أظفار کند و سپس حلق نماید، کما اینکه اگر ابتدا حلق نماید و از إحرام خارج شود، تقلیم أظفار بعد از آن مستحبّ می باشد.

(مسأله ۴۰۶): الخنثی المشکل یجب علیه التقصیر اذا لم یکن ملبدا أو معقوصا و إلا جمع بین التقصیر و الحلق و یقدّم التقصیر علی الحلق علی الأحوط.

وظیفه خنثی مشکل که مشخص نمی باشد که زن است یا مرد، در حلق و یا تقصیر چه می باشد؟

آقای خوئی فرموده است:

در مقام دو فرض می باشد:

فرض أوّل:

اگر مرد میان حلق و تقصیر مخیّر باشد، دانسته می شود که: این خنثی اگر مرد است، مخیّر میان حلق و تقصیر می باشد و اگر زن است، تقصیر بر او متعیّن و حلق برای او غیر مشروع خواهد بود، بنابراین تقصیر بر خنثی متعیّن می شود: چرا که علم اجمالی حاصل می شود یا به لزوم تقصیر بر او و یا به ثبوت تکالیف مختصّه به مردان در حال إحرام (مانند حرمت تغطیه الرأس و لبس الخوف و الجورب) و این علم اجمالی منجز می باشد، پس باید احتیاط کند.

فرض دوم:

اگر حلق بر مرد متعیّن باشد، مانند اینکه این خنثی ملبّد یا معقوص یا صروره باشد، مورد از موارد دوران الأمر بین المحذورین خواهد بود:

چرا که اگر مرد باشد، إبتداء به حلق بر او لازم است و تقصیر حرام و اگر زن باشد، إبتداء به حلق بر او حرام و تقصیر لازم است، بنابراین او مخیّر میان حلق و تقصیر خواهد بود.

و لکن هر یک از این دو را در ابتداء انتخاب نمود، باید بعد از انجام آن، عدل دیگر را نیز انجام بدهد: چرا که علم اجمالی دارد یا به لزوم حلق، اگر مرد باشد و یا به لزوم تقصیر، اگر زن باشد، و هیچ یک از این حلق و تقصیر که در مرتبه دوم انجام می شود، چه این خنثی زن باشد و چه مرد، هیچ محذوری شرعاً نخواهد داشت، و فقط إبتداء به حلق و تقصیر در مرتبه أوّل از موارد دوران الأمر بین المحذورین می باشند، بنابراین احتیاط به جمع میان دو فعل لازم خواهد بود.

به نظر ما این فرمایشات ایشان اشکالاتی دارد:

اشکال أوّل:

آیا خنثی مشکل داخل در یکی از دو جنس مرد و یا زن می باشد کما هو المشهور، و یا اینکه او خود جنس سوم و طبیعه ثالثه می باشد، به اینکه نه زن می باشد و نه مرد؟!؛

از روایات میراث الخنثی استفاده می شود که: آنانی که نه آلت تناسلی مرد و نه آلت تناسلی زن دارند، واقعاً یا مرد می باشند و یا زن. و أمّا آنانی که هم آلت مردانه و هم آلت زنانه دارند، روایت معتبره در مورد آنان وجود ندارد؛ و لکن مشهور در مورد این قسم نیز می فرمایند: این افراد واقعاً یا مرد می باشند و یا زن، و لکن برخی از آقایان مانند آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند: این افراد طبیعه ثالثه (و دو جنسیتی) می باشند که نه زن می باشند و نه مرد و اینگونه نیست که واقع مشتبهی در او باشد.

مناسک منی/الحلق و التقصیر /وظیفه الخنثی ۹۴/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مناسک منی/الحلق و التقصیر /وظیفه الخنثی

نکته:

آقای خوئی بنابر اینکه وظیفه مرد حلق باشد، برای تشکیل علم اجمالی منجّز بر خنثی، تکالیف مختصّ به مردان در حجّ را در نظر گرفت و فرمود: علم می باشد یا حلق بر او لازم است و یا پوشیدن کفش و جوراب بر او حرام است.

حال سؤال این است که: چرا ایشان خصوص تکالیف احرام و حجّ را لحاظ نمود و طرف علم اجمالی قرار داد، نه مطلق تکالیف مختصّ به رجال را و لو تکالیف ثابت بر او در غیر حج مانند لزوم جهر در نماز صبح و یا حرمت نظر به نساء؟

جهت این مطلب این است که:

نظر آقای خوئی در حجیّت علم اجمالی این است که:

اگر یک طرف علم اجمالی در سابق با علم اجمالی سابق منجّز شده باشد، این علم اجمالی جدید منجّز نمی باشد؛

مثال: شخص ابتدا علم پیدا می کند که یا آب الف نجس است و یا آب ب، و سپس دست او با آب الف تماس پیدا می کند، در این فرض اگر چه علم اجمالی یا به نجاست آب ب و یا به نجاست دست حاصل می شود و لکن این علم اجمالی دوم منجّز نمی باشد؛ چرا که یک طرف آن که نجاست آب ب باشد، در سابق با علم اجمالی أوّل منجّز شده بود، پس اجتناب از دست لازم نیست.

و به همین جهت است که طبق نظر آقای خوئی اجتناب از ملاقِی بعض اطراف شبهه لازم نمی باشد؛ چرا که طرف علم اجمالی عدل الملاقَی می باشد که آن به علم اجمالی سابق منجّز شده است.

ص: ۹

و به همین جهت اگر هم زمان دو علم اجمالی تشکیل شود، اجتناب هم از آب الف و هم از آب ب و هم از دست لازم خواهد بود؛ چرا که هر دو علم اجمالی همزمان منجّز می شود.

حال در بحث خنثی نیز تکالیف مختصّ به مردان در غیر حجّ در سابق به علم اجمالی سابق منجّز شده است؛ چرا که خنثی از ابتدای بلوغ با این مشکل مواجه می باشد و از همان زمان علم دارد یا به لزوم تکالیف مختصّه رجال و یا به لزوم تکالیف مختصّه نساء.

بنابراین علم اجمالی یا به لزوم تقصیر و یا به ثبوت تکالیف مختصّه رجال در غیر حجّ مانند لزوم جهر منجّز نمی باشد؛ چرا که تکالیف مختصّه رجال در سابق به علم اجمالی دیگری منجّز شده است.

و لکن اگر طرف علم اجمالی تکالیف مختصّ به رجال در باب حجّ قرار داده شود، این علم اجمالی منجّز خواهد بود؛ چرا که تکالیف حجّ بعد از دخول در احرام فعلی می شود و خنثی در ابتدای بلوغ محرم نبود و علم به انجام حجّ در آینده هم نداشت.

و لکن نظر ما این است که : علم اجمالی منجّز می باشد و لو یک طرف از آن به علم اجمالی سابق منجّز شده باشد، و لذا در بحث ملاقاه با یکی از اطراف شبهه، اجتناب از ملاقی را لازم دانستیم.

و آقای سیستانی نیز در بحث اسباب جنابت «لو دخلت الخنثی بالأنثی» طرف علم اجمالی را مطلق تکالیف مختصّه قرار داده است که در سابق با علم اجمالی دیگر منجّز شده است.

ص: ۱۰

بله، اشکالی که در مقام وجود دارد، عبارت از این است که:

علم اجمالی مجتهد در شبهات حکمیه رأی مجتهد می باشد که بر مقلّد حجّت است و مقلّد به جهت ترک تعلّم تفصیلی حکم خود مقصّر می باشد؛ مانند علم اجمالی به لزوم قصر یا تمام بر کسی که در سفر معلّم و یا سرباز می باشد.

أمّا علم اجمالی مجتهد در شبهات موضوعیه بر مقلّد حجّت نمی باشد، و در مقام نیز تردید خنثی میان مرد و زن بود، شبهه موضوعیه می باشد، پس تنجّز این علم اجمالی که بر خنثی یا تقصیر واجب است و یا پوشیدن جوراب حرام است، فرع بر این است که خنثی خود ملتفت به این مطلب باشد، و إلاّـ حصول این علم اجمالی در نزد مجتهد برای تنجّز تکلیف بر مقلّد کافی نمی باشد.

مگر اینکه گفته شود: این علم اجمالی همواره در إرتکاز خنثی می باشد؛ چرا که او ملتفت به تفاوت مردان و زنان در أعمال لزومی حجّ می باشد، پس علم اجمالی در نزد او تشکیل می شود که آیا مرد است که تکالیف مختصّه مردان بر او ثابت باشد و یا زن است که تکالیف مختصّه نساء بر او ثابت باشد، که در اینصورت احتیاط بر او لازم خواهد بود. و لکن اگر خنثی ای ملتفت تفاوت مردان و زنان در تکالیف لزومیه نباشد، احتیاط بر او لازم نخواهد بود.

آقای زنجانی در بحث صوم و در مقام اشکال به آقای خوئی، مشابه این اشکال را ذکر کرده اند؛

توضیح ذلک:

آقای خوئی در بحث صوم می فرماید:

در هر قول به غیر علمی علم اجمالی تشکیل می شود و آن عبارت است از اینکه:

یـا اخبـار به این مطلب کـذب است و یـا إخبار به عـدم آن کـذب است، پس علم اجمالی می باشـد که یا اخبار به وجود مبطل صوم است یـا اخبـار به عـدم مبطـل صوم می باشـد، و این علم اجمـالی منجّز می باشـد؛ بنابراین هر یک از دو إخبار را انتخاب نمایـد، صوم او باطل می شود. و این مانند این است که؛ علم اجمالی می باشد یا آب الف مطلق است و یا آب ب مطلق است، که بـا وجود این علم اجمالی و تنجّز تکلیف، در هر یک از این دو آب ارتماس کنـد، روزه او باطل می شود و اگر چه بعـد از ارتماس کشف بشود که آن آب مطلق نبوده است؛ چرا که این شخص امساک از ارتماس در آب نکرده است.

و لکن آقای زنجانی اشکال نموده است:

این علم اجمـالی در ذهن شـمای مرجع و مجتهـد می باشـد و لکن آن شـخص عـامّی چنین علم اجمالی نـدارد، و علم اجمالی مجتهـد بر او حجّت نمی باشـد، و تا او علم اجمالی پیـدا نکنـد، روزه او باطل نخواهـد بود؛ چرا که شـبهه بدویه خواهد بود که منجّز نمی باشد، پس مفطر نمی باشد؛ چرا مفطر آن است که لزوم اجتناب از آن منجّز باشد و إلاّ رزق رزقه الله خواهد بود.

اشکال سوم:

این اشکال مبنائی است؛

توضیح ذلک:

مشهور می فرمایند: «الخنثی إمّا رجل أو امرئه فی الواقع» که آقای خوئی نیز بر اساس این مبنی صحبت نموده است.

عمـده دلیـل مشـهور بر این مطلب آیـاتی است در قرآن کریم که انسـان را به دو قسم مرد و زن تقسـیم نموده است:ماننـد «إنّا خلقنـاکم من ذکر أو أنثی» که یعنی «إمّا ذکر أو أنثی» که «من» بعضـیه می باشـد، نه نشویه. و همچنین «یهب لمن یشـاء إناثاً و یهب لمن یشاء ذُکوراً أو یزوّجهم ذکراناً و إناثاً .... و یجعل من یشاء عقیماً»؛ که در این آیه نفرمود: «و یهب لمن یشاء خنثی»!

و لکن این مطلب صحیح نیست:

همـانگونه که آقـای زنجانی فرموده است، این آیه در مقام تشـریع قانون نمی باشـد تا بتوان از آن اطلاق گرفت، بلکه در مقام ذکر امور متعارفه می باشد، و خنثی متعارف نیست، بلکه شاذّ می باشد.

أمّا برخی مانند آقای زنجانی می فرمایند که خنثی طبیعث ثالثه می باشد؛

ایشان در کتاب نکاح فرموده اند:

به نظر ما خنثی مشـکل طبیعت ثالثه می باشـد؛ چرا که عرف معنای رجل و أنثی را می فهمد و اینگونه نیست که در خنثی یک واقع مبهمی باشـد که عرف متوجّه آن نمی شود؛ رجـل آن است که شـأنیت ذاتیه برای بـارور کردن دارد و أنـثی آن است که شأنیت ذاتیه برای باورشدن و خنثی برزخ میان آن دو می باشد که واجد خصوصـیتی از مردان و خصوصـیتی از زنان می باشد، که یک واقعی وراء آنچه ما مشاهده می کنیم ندارد.

پس خنثی کسـی است که دارای هر دو خصوصـیت و یا واجد هیچ یک از این دو خصوصیت نمی باشد، که عرف در تعبیر از این طبیعت ثالثه می گوید: او نه زن است و نه مرد.

و به همین جهت در روایات میراث فرموده اند: نصف سهم مرد و نصف سهم زن به خنثی پرداخت می شود، و نفرموده اند که: قرعه انداخته شود تا واقع خنثی مشخّص شود که مرد است یا زن، که این نشان می دهد که سهم واقعی او همین است، نه غیر آن که مشتبه است.

أمّا اینکه در برخی از روایاتی که در مورد خنثی وارد شده است و تعبیر شده است: «لیس له ما للرّجال و لیس له ما للنّساء»، حضرت أمر به قرعه نموده اند که تعیین شود که آیا مرد است یا زن و سپس سهم الإرث او پرداخت می شود، این دلالت بر نفی طائفه ثالثه بودن خنثی و اینکه خنثی یک واقع مشتبه دارد که با قرعه تعیین می شود، نمی کند؛ چرا که قرعه مختصّ به فرض واقع مشتبه نمی باشد، بلکه در موارد دیگر مانند تزاحم حقوق نیز جاری می باشد که بحث از واقع معیّن و تعیین آن نمی باشد؛ مانند اینکه قرعه انداخته می شود که این خانه و این ماشین به کدامیک از دو پسر داده شود.

علاوه بر اینکه بر فرض خنثی طبیعت ثالثه نباشد و لکن اطلاقات که «الرجل یفعل کذا» یا «المرأه یفعل کذا» از خنثی انصراف دارد.

علاوه بر اینکه بر فرض خنثی طبیعه ثالثه نباشد، و لکن حکم به لزوم احتیاط بر او حرجی که قاعده «لا حرج» آن را نفی می کند.

علاوه بر اینکه به نظر ما علم اجمالی در غیر از موارد منصوصه (مانند مائین مشتبهین که روایت فرمود: «یهریقهما و یتیمّم» که مورد آن شبهات تحریمیه ای است که اطراف آن مشابه یکدیگر می باشد و یا روایتی که در مورد «ثوبین مشتبهین» وارد شده است که مورد آن شبهه وجوبیه ای است که دو طرف آن مشابه هم می باشد و در مقام امتثال می باشد) منجّز نمی باشد و مستلزم وجوب احتیاط نمی باشد، بنابراین خنثی مخیّر میان تکالیف رجال و تکالیف نساء خواهد بود.

و لکن به نظر ما این فرمایشات ایشان ناتمام است:

أمّا در مورد روایاتی که در آن ولـدی فرض شده است که در یک روایت گفته شده است: «فِی مَوْلُودٍ لَیْسَ لَهُ مَا لِلرَّجُلِ وَ لَا مَا لِلنِّسَاءِ إِلَّا ثَقْبٌ یَخْرُجُ مِنْهُ الْبَوْل » که در این روایات أمر به قرعه شـده است، که ایشان فرمودند: معلوم نیست که واقعی باشد که مشتبه شده باشد تا با قرعه کشف شود؛ انصاف این است که این کلام ایشان خلاف ظاهر روایت است:

صحیحه فضیل بن یسار:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ مَوْلُودٍ لَیْسَ لَهُ مَا لِلرِّجَالِ وَ لَا لَهُ مَا لِلنِّسَاءِ قَالَ یُقْرِعُ الْإِمَامُ أَوِ الْمُقْرِعُ بِهِ یَکْتُبُ عَلَی سَهْمٍ عَبْدَ اللَّهِ وَ عَلَی سَهْمٍ آخَرَ أَمَةَ اللَّهِ ثُمَّ یَقُولُ الْإِمَامُ أَوِ الْمُقْرِعُ اللَّهُمَّ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عالِمَ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَهِ أَنْتَ تَحْکُمُ بَیْنَ عِبادِکَ فِی ما کانُوا فِیهِ یَخْتَلِفُونَ فَبَیِّنْ لَنَا أَمْرَ هَذَا الْمَوْلُودِ کَیْفَ یُوَرَّثُ مَا فَرَضْتَ لَهُ فِی الْکِتَابِ ثُمَّ یُطْرَحُ السَّهْمَانِ فِی سِهَامٍ مُبْهَمَهٍ ثُمَّ تُجَالُ السِّهَامُ عَلَی مَا خَرَجَ وُرِّثَ عَلَیْهِ.

اینکه حضرت أمر به این دعاء می کنـد که: «فبیّن لنا أمر هـذا المولود کیف یورّث ما فرضت له فی الکتاب» و با توجّه به اینکه در کتاب غیر از سهم ذکر و انثی فرض نشده است: «للذّکر مثل حظّ الأنثین»، دلالت می کند بر اینکه خنثی سهم مستقلّی ندارد و او واقعی دارد که مجهول و مشتبه می باشد که یا مرد است یا زن.

علاوه بر اینکه خود ایشان فرمودنـد: اطلاقات از خنثی منصرف می باشـد، پس چگونه در این روایت حضـرت می فرمایـد: ما فرضت له فی الکتاب؟!

ص: ۱۵

و به نظر ما اطلاقات هیچ انصرافی از خنثی ندارد.

بنابراین از روایات استفاده کردیم که خنثی ای که نه آلت تناسلی مردانه دارد و نه آلت تناسلی زنانه، او طبیعت ثالثه نمی باشد.

أمّا خنثی ای که هم آلت مردانه دارد و هم آلت زنانه؛

اگر احتمال فرق میان خنثی فاقد آلت و خنثی واجد دو آلت داده نشود و إلغاء خصوصیت شود، نظر مشهور ثابت می شود که خنثی مطلقاً طبیعت ثالثه نمی باشد.

و لکن همانگونه که آقای سیستانی فرموده اند، احتمال فرق میان دو قسم خنثی وجود دارد و احتمال می دهیم که خنثی واجد هر دو آلت طبیعت ثالثه باشد که در اینصورت نمی توان إلغاء خصوصیت نمود، و باید رجوع به روایاتی که در مورد این قسم از خنثی می باشد، نمود و دلالت آن روایات را ملاحظه کرد.

بله، این کلام آقای زنجانی که فرمودند: در نظر عرف این خنثی طبیعت ثالثه می باشد و اینچنین نیست که یک واقع معیّنی داشته باشد، مطلب صحیحی است. و مراد از طبیعت ثالثه بودن خنثی ممکن است به همین معنی باشد که عرف در مورد او می گوید: او نه زن است و نه مرد، و یا می گوید: او هم زن است و هم مرد. که ممکن است که مراد آقای زنجانی نیز همین باشد.

أمّا روایات:

عمده روایات صحیحه محمّد بن قیس می باشد:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ شُرَيْحاً الْقَاضِيَ بَيْنَمَا هُوَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ إِذْ أَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ أَيُّهَا الْقَاضِي اقْضِ بَيْنِي وَ بَيْنَ خَصْمِي فَقَالَ لَهَا وَ مَنْ خَصْمُكِ قَالَتْ أَنْتَ قَالَ أَفْرِجُوا لَهَا فَأَفْرَجُوا لَهَا فَدَخَلَتْ فَقَالَ لَهَا مَا ظُلَامَتُكِ فَقَالَتْ إِنَّ لِي مَا لِلرِّجَالِ وَ مَا لِلنِّسَاءِ قَالَ شُرَيْحٌ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقْضِي عَلَى الْمَبَالِ قَالَتْ فَإِنِّي أَبُولُ بِهِمَا جَمِيعاً وَ يَسْكُنَانِ مَعاً قَالَ شُرَيْحٌ وَ اللَّهِ مَا سَمِعْتُ بِأَعْجَبَ مِنْ هَذَا قَالَتْ وَ أَعْجَبُ مِنْ هَذَا قَالَ وَ مَا هُوَ قَالَتْ جَامَعَنِي زَوْجِي فَوَلَدْتُ مِنْهُ وَ جَامَعْتُ جَارِيَتِي فَوَلَدَتْ مِنِّي فَضَرَبَ شُرَيْحٌ إِحْدَى يَدَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى مُتَعَجِّباً ثُمَّ جَاءَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ وَرَدَ عَلَيَّ شَيْ ءٌ مَا سَمِعْتُ بِأَعْجَبَ مِنْهُ ثُمَّ قَصَّ عَلَيْهِ قِصَّةَ الْمَرْأَةِ فَسَأَلَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع عَنْ ذَلِكَ فَقَالَتْ هُوَ كَمَا ذَكَرَ فَقَالَ لَهَا وَ مَنْ زَوْجُكِ قَالَتْ فُلَانٌ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَدَعَاهُ فَقَالَ أَ تَعْرِفُ هَذِهِ قَالَ نَعَمْ هِيَ زَوْجَتِي فَسَأَلَهُ عَمَّا قَالَتْ فَقَالَ هُوَ كَذَلِكَ فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ ع لَأَنْتَ أَجْرَأُ مِنْ رَاكِبِ الْأَسَدِ حَيْثُ تُقْدِمُ عَلَيْهَا بِهَذِهِ الْحَالِ ثُمَّ قَالَ يَا قَنْبَرُ أَدْخِلْهَا بَيْتاً مَعَ امْرَأَةٍ فَعُدَّ أَضْلَاعَهَا فَقَالَ زَوْجُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَا آمَنُ عَلَيْهَا رَجُلًا وَ لَا أَئْتَمِنُ عَلَيْهَا امْرَأَةً فَقَالَ عَلِيٌّ ع عَلَيَّ بِدِينَارٍ الْخَصِيِّ وَ كَانَ مِنْ صَالِحِي أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ كَانَ يَثِقُ بِهِ فَقَالَ لَهُ يَا دِينَارُ أَدْخِلْهَا بَيْتاً وَ عَرِّهَا مِنْ ثِيَابِهَا وَ مُرْهَا أَنْ تَشُدَّ مِئْزَراً وَ عُدَّ أَضْلَاعَهَا فَفَعَلَ دِينَارٌ ذَلِكَ وَ كَانَ أَضْلَاعُهَا سَبْعَةَ عَشَرَ تِسْعَةٌ فِي الْيَمِينِ وَ ثَمَانِيَةٌ فِي الْيَسَارِ فَأَلْبَسَهَا عَلِيٌّ ع ثِيَابَ الرِّجَالِ وَ الْقَلَنْسُوَةَ وَ النَّعْلَيْنِ وَ أَلْقَى عَلَيْهِ الرِّدَاءَ وَ أَلْحَقَهُ بِالرِّجَالِ فَقَالَ زَوْجُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ابْنَةُ عَمِّي وَ قَدْ وَلَدَتْ مِنِّي تُلْحِقُهَا بِالرِّجَالِ فَقَالَ ع إِنِّي حَكَمْتُ عَلَيْهَا بِحُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ حَوَّاءَ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ الْأَيْسَرِ الْأَقْصَى وَ أَضْلَاعُ الرِّجَالِ تَنْقُصُ وَ أَضْلَاعُ النِّسَاءِ تَمَام .

این روایت فقط دلالت بر این می کند که: حاکم می تواند با شمارش أضلاع مشکل خنثی مشکل را حلّ کند.

و لکن صحیح این است که بگوییم: این روایت مقطوع الکذب می باشد؛ چرا که فرض گرفته است که أضلاع زن بیش از أضلاع مرد می باشد، در حالی که بطلان این مطلب واضح است؛

چرا که تعداد أضلاع مرد و زن مساوی است و آن ۸ دنده کامل می باشد و دو دنده متصّل به وسط دنده هشتم و دو دنده کوچك در زیر که در اطراف کلیه قرار گرفته است که مجموعاً ۱۲ دنده می شود.

علاوه بر اینکه در این روایت موردی فرض شده است، که وجود آن بسیار بعید و مستنکر است و آن امکان وجود کسی که هم بتواند بارور کند و هم بارور شود.

بله، روایت دیگری نیز در مقام می باشد، که روایت میسره بن شریح می باشد که در آن تعداد أضلاع را ۱۲ عدد بیان می کند «عَدَدُ الْجَنْبِ الْأَیْمَنِ اثْنَا عَشَرَ ضِلْعاً وَ الْجَنْبِ الْأَیْسَرِ أَحَدَ عَشَرَ ضِلْعا» و لکن در آن نیز نقصان دنده های مرد از زن فرض شده است، که مقطوع البطلان می باشد. علاوه بر اینکه سند آن نیز ضعیف می باشد.

در حقیقت تعداد دنده های مردان و زنان ۱۲ عدد است و تعداد دنده های کامل ۱۰ تاست.

و یك روایت دیگر است: روایت میسره بن صدقه که سند آن نیز ضعیف است و مضمون آن نیز که تفاوت میان زن و مرد قرار می دهد، مقطوع البطلان می باشد.

حجّ/مناسک منی /وظیفه خنثی در حلق و تقصیر ۹۴/۱۱/۰۵

ص: ۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ/مناسک منی /وظیفه خنثی در حلق و تقصیر

خلاصه مباحث گذشته: آقای خوئی فرمودند: خنثی طبیعت ثالثه نمی باشد، پس در موردی که مردان مخیّر میان حلق و تقصیر می باشند، به جهت علم اجمالی بر خنثی تقصیر لازم است و در موردی که بر مردان حلق متعیّن می باشد، به جهت علم اجمالی خنثی باید جمع میان حلق و تقصیر نماید. که استاد فرمودند: خنثی فاقد الآلتین طبیعت ثالثه نمی باشد و لکن خنثی واجد الآلتین ممکن است طبیعت ثالثه باشد.

روایات میراث در مورد خنثی واجد هر دو آلت می فرماید: نصف سهم مرد و نصف سهم زن به او داده بشود؛ و لکن این تفاوت سهم خنثی با سهم هر یک از مرد و زن دلیل بر این نمی باشد که او طبیعت ثالثه است، بلکه شاید این حکم از باب قاعده عدل و إنصاف باشد که او هم محتمل است مرد باشد و هم محتمل است زن باشد. و شاهد بر عدم دلالت این روایات بر طبیعت ثالثه بودن این قسم از خنثی این است که: در روایت تعبیر می شود (فإن مات و لم يبل فنصف عقل المرأه و نصف عقل الرّجال) که اگر آن شخص خنثی در زمان حیات خود امتحان نشد که هنگام بول، بول از کدام مخرج خارج می شود و از دنیا رفت، سهم المیراث او نصف سهم مرد و نصف سهم زن می باشد، و یقیناً مشخّص نیست که این شخص طبیعت ثالثه باشد؛ چرا که او شاید خنثی غیر مشکل بوده است که بول او از یکی از دو مخرج خارج می شده است.

ص: ۱۸

و لکن مطلبی که ما از این روایت استفاده می کنیم، این است که:

این تفاوت سهم الإرث خنثی واجد هر دو آلت با سهم الإرث خنثی فاقد هر دو آلت منشأ احتمال خصوصیّت در این قسم از خنثی که واجد هر دو آلت می باشد، می گردد که دیگر نتوان از خنثی فاقد هر دو آلت در عدم طبیعت ثالثه بودن به این قسم از خنثی إلغاء خصوصیّت نمود که محتمل است او طبیعت ثالثه باشد.

أمّا استدلال به آیات برای نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی؛

همانگونه که گفتیم، این آیات ناظر به فرض متعارف می باشد، نه در مقام تشریع که اطلاق داشته باشد و نفی طبیعت ثالثه نماید.

علاوه بر اینکه آیه « إنّا خلقناكم من ذكر و أنثی» محتمل است که به معنای «إنّا خلقناكم من آدم و حوّاء» باشد که یعنی؛ شما انسان ها از یک پدر و مادر هستید و این اختلاف قبائل و شعوب نیز به این جهت است که یکدیگر را بشناسید، نه اینکه با یکدیگر اختلاف کنید.

حال با وجود احتمال طبیعت ثالثه بودن خنثی واجد هر دو آلت، دیگر علم اجمالی در مورد او شکل نمی گیرد، بنابراین برائت از تکالیف مختصّه رجال و تکالیف مختصّه نساء جاری می شود و فقط باید تکالیف مشترکه را مراعات کند،۱ مگر اینکه در

بابی از ابواب اطلاقی در دلیل تکلیف باشد که شامل خنثی نیز بشود.

و لکن در باب حلق و تقصیر در حجّ ممکن است گفته شود:

اطلاقی در تخییر میان حلق و تقصیر و یا اطلاقی در لزوم حلق بر صروره نسبت به خنثی نمی باشد؛ چرا که «علی الصروره أن یلحق و إنّما التقصیر لمن حجّ حجّه الإسلام» منصرف به مرد می باشد، و صحیحه معاویه بن عمّار «إِذَا أَحْرَمْتَ فَعَقَصْتَ شَعْرَ رَأْسِکَ أَوْ لَبَّدْتَهُ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْکَ الْحَلْقُ وَ لَيْسَ لَکَ التَّقْصِيرُ وَ إِنْ أَنْتَ لَمْ تَفْعَلْ فَمُخَيَّرٌ لَکَ التَّقْصِيرُ وَ الْحَلْقُ فِی الْحَجِّ» نیز خطاب به مرد می باشد.

بنابراین اگر بتوان جرأت مخالفت با مشهور داشت، باید به أصل عملی رجوع می شود که برائت از تعیّن حلق و برائت از تعیّن تقصیر است که نتیجه آن تخییر خواهد بود.

أمّا این إدّعای آقای زنجانی که فرمودند: اگر چه خنثی مشکل طبیعت ثالثه نباشد و لکن از آن جهت که خنثی فرض متعارف نمی باشد، اطلاقات و عمومات از آن منصرف می باشد، صحیح نمی باشد؛

چرا که اگر این انصراف پذیرفته شود، باید قائل به انصراف خطابات در مورد خنثی غیر مشکل نیز شد؛ چرا که خنثی غیر مشکل نیز نادر و غیر متعارف است، در حالی که ظاهراً ایشان ملتزم به این مطلب نخواهند بود.

خصوصاً اگر صحیحه محمّد بن قیس پذیرفته شود، دیگر إدّعای انصراف خطابات از خنثی مشکل معنی ندارد؛ چرا که این صحیحه نفی طبیعت ثالثه بودن خنثی را می کند و برای تعیین مرد و یا زن بودن آن، میزان ارائه می دهد و آن شمارش دنده ها و أضلاع او می باشد، و اگر هم این روایت پذیرفته نشود، با علم به اینکه این خنثی فی الواقع یا مرد است یا زن، وجهی برای انصراف أدلّه از او نمی باشد.

بله، ما فقط در خصوص خنثی واجد دو آلت در باب حلق و تقصیر حجّ عرض می کنیم که أدلّه لزوم حلق و تقصیر و یا أدلّه تخییر اطلاق ندارد، و لکن در ابواب دیگر باید به أدلّه رجوع و ملاحظه شود که آیا اطلاق دارد یا خیر؟

أمّا در مورد این فرمایش آقای زنجانی که فرمودند: بر فرض که خنثی مشکل طبیعت ثالثه نباشد و لکن احتیاط به جمع میان تکالیف مردان و زنان لازم نیست؛ چرا که این وجوب احتیاط حرجی است. و اینکه ایشان فرمودند: أصلاً علم اجمالی به تکلیف منجّز نمی باشد.

ص: ۲۰

ظاهراً ایشان میان مبانی خود خلط نموده است:

ایشان در جریان قاعده لا حرج میان شبهات وجوبیه و تحریمیه تفاوت می گذارند و می فرمایند: در شبهات تحریمیه قاعده لا حرج جاری نمی باشد و این قاعده مختصّ به واجبات می باشد؛ چرا که حرج لازمه تحریم محرّمات و امتثال آن می باشد، پس مجرّد حرج نفی حرمت نمی کند مگر این که به حدّ إضطرار برسد.

بنابراین بعید است که ایشان در فرض شبهات تحریمیه مقرون به علم اجمالی مثل علم به حرمت أحد الفعلین (مانند علم اجمالی خنثی یا به حرمت نگاه به موی زن و یا به حرمت نگاه به بدن برهنه مرد) که عقل حکم به لزوم احتیاط می کند، قاعده لا حرج را برای نفی لزوم احتیاط جاری بدانند.

علاوه بر اینکه بر فرض جریان این قاعده، فقط به مقداری که حرج رفع بشود، لزوم احتیاط در این شبهات رفع می شود، نه به صورت مطلق.

أمّا شبهات وجوبیه، اگر چه صحیح است که در صورت حرجی بودن احتیاط، «لا حرج» جاری می باشد، و لکن این مطلب که ایشان فرمودند: أصلاً علم اجمالی منجّز نمی باشد، صحیح نیست؛

چرا که به نظر ایشان ترخیص شرعی در إرتکاب أطراف علم اجمالی مختصّ به شبهات موضوعیه تحریمیه می باشد؛ چرا که دلیل بر این ترخیص صحیحه عبدالله بن سنان می باشد «کلّ شیء لک حلال حتی تعرف الحلال منه بعینه» که این ترخیص مختصّ به شبهات تحریمیه می باشد و نفی لزوم احتیاط در این موارد می کند مگر در موارد منصوصه، و أمّا دیگر أدلّه أصول عملیه ترخیصیه به نظر ایشان نسبت به اطراف علم اجمالی اطلاق ندارد و از آن منصرف می باشد.

بنابراین علم اجمالی در شبهات وجوبیه منجّز می باشد.

بله، آقای داماد اطلاق «رفع ما لا یعلمون» را نسبت به اطراف علم اجمالی نیز قبول دارند و لکن آقای زنجانی أصلاً «رفع ما لایعلمون» را به معنای «رفع ما لایلتفتون إلیه» می دانند،

و به نظر ما نیز «رفع ما لایعلمون» از اطراف علم اجمالی انصراف دارد؛ چرا که در این فرض تکلیف معلوم است و فقط طرف و متعلّق آن مجهول است.

حال بنابر این نظر آقای زنجانی که یا «لا حرج» جاری است و یا أصلاً علم اجمالی منجّز نمی باشد، ظاهراً ایشان این نتیجه را می خواهند بیان کنند که: خنثی مخیّر است که خود را یا ملحق به مرد کند و به تکالیف مرد عمل کند و یا ملحق به زن کند و به تکالیف زن عمل کند. (البته ایشان به این نتیجه در کلام خود اشاره نکرده اند).

بله، بعید است که ایشان در أمر نکاح نیز قائل به تخییر در إلحاق به یکی از دو جنس مرد و زن باشند؛ چرا که در شکّ در صحّت نکاح استصحاب فساد آن جاری است؛ اگر با مرد ازدواج کند، به جهت احتمال مرد بودن خود او شکّ در تحقق زوجیت می شود که استصحاب عدم زوجیّت جاری می شود، و همچنین است در فرض ازدواج با زن.

و لزوم حرج از بطلان ازدواج او و عدم إمکان ازدواج برای او صحّت نکاح او را ثابت نمی کند؛ چرا که این مانند این است که گفته شود: اگر زنا نکند، به حرج می افتد، پس زنا حلال است!

نکته:

آقای خوئی فرمودند:

اگر وظیفه مرد تخییر میان حلق و تقصیر باشد و تقصیر بر زن متعیّن باشد، به جهت علم اجمالی منجّز تقصیر بر خنثی متعیّن می شود.

أمّا اگر حلق بر مرد متعیّن باشد، احتیاط واجب این است که خنثی ابتدا تقصیر نماید و سپس حلق کند.

حال وجه این احتیاط ایشان چه می باشد؟؛

وجه جمع میان حلق و تقصیر، علم اجمالی به لزوم أحدهما می باشد.

و در مورد وجه لزوم إبتداء به تقصیر ایشان فرموده اند:

طبق قاعده و حجّت شرعیه، تفاوتی میان إبتداء به حلق و إبتداء به تقصیر نمی باشد؛ چرا که هر یک از آن دو ممکن است که مصداق واجب باشد و ممکن است که مصداق حرام باشد: چرا که اگر زن باشد، إبتداء به حلق حرام است و اگر مرد باشد، إبتداء به تقصیر حرام است، پس هر یک از حلق و تقصیر داخل در موارد دوران الأمر بین المحذورین خواهد بود، که حکم به تخییر می شود.

و لکن از آن جهت که مشهور در هیچ موردی حلق را بر مرد متعیّن نمی دانند و فقط در ملبّد و معقوص و صروره حکم به تأکّد استحباب می کنند (اگر چه ما حلق را بر ملبّد و معقوص لازم می دانیم)، طبق این نظر ابتداء به حلق و تقصیر هیچ یک از موارد دوران الأمر بین المحذورین نخواهند بود: چرا که این خنثی اگر مرد باشد، حلق بر او لازم نمی باشد و مخیّر است و فقط تأکّد استحباب دارد، و اگر زن باشد، حلق بر او حرام و تقصیر جایز است، و لکن احتمال حرمت حلق طرف علم اجمالی منجّز می باشد؛ علم اجمالی می باشد که یا زن است، پس حلق بر او حرام است و یا مرد است، پس لبس الخفّ و الجورب بر او حرام است، بنابراین احتیاط بر او لازم است و خنثی باید إبتداء به تقصیر کند.

و ما نیز به تبعیت از مبنای مشهور حکم به احتیاط می کنیم.

عرض ما این است که: حکم به احتیاط مطلب خوبی است و لکن لازم نمی باشد؛ چرا که طبق موازین این مکلّف مخیّر میان إبتداء به حلق و إبتداء به تقصیر می باشد: چرا که از موارد دوران الأمر بین المتزاحمین می باشد.

حجّ/مناسک منی /سبب حلیّت محرّمات احرام ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ/مناسک منی /سبب حلیّت محرّمات احرام

نکته ای از جلسه گذشته:

در مورد خنثی فاقد الآلتین که طبیعت ثالثه نمی باشد، گفتیم:

در فرضی که وظیفه مرد تعیّن حلق می باشد، مانند ملبّد و معقوص و صروره، اگر چه ابتداءً مخیر میان انتخاب حلق و تقصیر می باشد؛ چرا که هر یک مصداق دوران الأمر بین المحذورین می باشند.

و باید توجّه داشت که حلق بر زن به عنوان أخذ الشعر حرام ذاتی می باشد، نه اینکه صرفاً حرام تشریعی باشد.

و لکن ما گفتیم: علم اجمالی دیگری نیز موجود است که یا طبیعی الحلق (نه ابتداء الحلق) و لو حلق بعد از تقصیر واجب است و یا طبیعی التقصیر و لو تقصیر بعد از حلق، که این علم اجمالی منجّز می باشد؛ چرا که موافقت قطعیه آن ممکن می باشد؛ بنابراین باید ابتداء یکی از این دو را انتخاب کند و سپس دیگری را نیز انجام دهد که این فعل ثانی یقیناً حلال است: چه حلق باشد و چه تقصیر، چه این خنثی زن باشد و چه مرد.

احتمال دیگری نیز در کلام آقای خوئی است:

در سابق گفتیم: ایشان علم اجمالی به لزوم حلق و یا تقصیر را سبب برای لزوم انجام عِدل دیگر بعد از انتخاب عِدل أوّل قرار داده است، که هر دو عِدل این علم اجمالی مورد دوران الأمر بین المحذورین می باشد، و لکن محتمل است که مراد ایشان علم اجمالی دیگری باشد و آن عبارت است از این که:

ص: ۲۴

هنگامی که خنثی محرم می شود، از جهتی علم اجمالی دارد که یا بر او تقصیر واجب است، اگر زن باشد و یا پوشیدن کفش و جوراب بر او حرام است، اگر مرد باشد، که این علم اجمالی منجّز و انجام تقصیر لازم می باشد، که در این علم اجمالی هیچ یک از دو عِدل آن مصداق دوران الأمر بین المحذورین نمی باشد.

و از جهت دیگر علم اجمالی دارد که یا حلق بر او لازم است، اگر مرد باشد و یا ستر الوجه بر او حرام است، اگر زن باشد، که این علم اجمالی منشأ تنجّز وجوب حلق می شود، که در این علم اجمالی نیز هیچ یک از دو عِدل آن مورد دوران الأمر بین المحذورین نمی باشد.

و لکن به نظر ما علم اجمالی به لزوم حلق یا تقصیر برای تنجّز کافی است و نیاز به علم اجمالی دیگر نمی باشد.

(مسأله ۴۰۷): إذا حلق أو قصّر حلّ له جمیع ما حرم علیه من إحرام ما عدا النساء و الطیب بل الصید أیضاً علی الأحوط.

حاجی اگر حلق و تقصیر کند، تمام محرّمات احرام بر او حلال می شود، غیر از طیب و نساء، و صید نیز بنابر احتیاط واجب تا ظهر روز سیزدهم بر حرمت خود باقی می ماند؛ یعنی صیدی که به جهت احرام حرام شده است، نه صید داخل حرم که مادامی که در حرم می باشد، حرام می باشد.

در مورد توقف حلیّت محرّمات إحرام بر حلق و تقصیر، پدر صدوق و خود صدوق مخالف این مطلب می باشد:

ص: ۲۵

مرحوم صدوق در من لا یحضره الفقیه می فرماید:

«إذا رمیت الجمره العقبه حلّ له کلّ شیء إلاّ النساء و الطیب»؛ یعنی به مجرّد رمی و لو قبل از ذبح و حلق و تقصیر، محرّمات احرام بر او حلال می شود.

و علاّمه در مختلف از رساله پدر صدوق نیز همین مطلب را نقل می کند.

در کتاب «فقه الرضا» مضمون همین مطلب نیز می باشد، که نظر برخی مانند آقای سیستانی این است که کتاب «فقه الرضا» همان رساله علی بن بابویه می باشد.

ما به ایشان عرض کردیم در این کتاب مطالبی است، که با پدر مرحوم صدوق تناسب ندارد؛ مانند اینکه در این کتاب چنین تعبیری می باشد «سألت أبی العالم»!

و ایشان در پاسخ از این اشکال می فرمودند:

این رساله متعلّق به علی بن بابویه است و لکن اضافاتی نیز به آن وارد شده است و ما أصل رساله پدر صدوق را مشاهده کرده ایم.

أمّا اینکه اگر این کتاب متعلّق به علی بن بابویه می باشد، پس چرا از آن تعبیر به «فقه الرضا» شده است؛ وجه آن این است که نام پدر مرحوم صدوق، علی بن موسی می باشد، که برخی به جهت تشابه اسمی توهّم کرده اند که این کتاب رساله علی بن موسی الرضا علیه السلام می باشد.

مشهور بر توقف حلیّت محرّمات احرام بر حلق و تقصیر، به روایاتی استدلال نموده اند:

منها: صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ كُلِ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیب .

طبق این روایت که حکم به حلّیت محرّمات با انجام ذبح و حلق می نماید، حتی اگر محرم رمی جمره را به جهت عجز یا نسیان و یا جهل انجام ندهد، با انجام ذبح و حلق محرّمات بر او حلال می شود، بنابراین أصلاً رمی در حلّیت محرّمات دخیل نمی باشد.

و نکته جالب در مقام این است که آقای خوئی که خود این روایت را مطرح می کند، نظرشان این است که: (اگر کسی به جهت عدم وجود هدی یا عدم تمکّن از ذبح در منی، ذبح نکند و آن را تأخیر بیاندازد و حلق و تقصیر را انجام دهد، محرّمات بر او حلال می شود، و فقط به جهت روایت باید طواف خود را تأخیر بیاندازد تا اینکه ذبح نماید)!، در حالی که این صحیحه دلالت می کند که شرط حلیّت محرّمات هم ذبح و هم حلق می باشد.

أمّا روایات دیگری که به آن استدلال می شود، یا از جهت سند و یا از جهت دلالت مشکل دارد و قابل بحث می باشد؛

منها: روایت ابن عذافر:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اعْلَمْ أَنَّکَ إِذَا حَلَقْتَ رَأْسَکَ فَقَدْ حَلَّ لَکَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ.

دلالت این روایت تمام می باشد و لکن سند این روایت ضعیف می باشد.

منها: معتبره محمّد بن أبی نصر البزنطیّ عن جمیل؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُتَمَتِّعُ مَا یَحِلُّ لَهُ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ قُلْتُ فَالْمُفْرِدُ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ ثُمَّ قَالَ وَ إِنَّ عُمَرَ یَقُولُ الطِّیبَ وَ لَا نَرَی ذَلِکَ شَیْئاً.

این روایت در مستطرفات سرائر از نوادر بزنطی نقل شده است، که ما مستطرفات سرائر را معتبر می دانیم: چرا که به نظر ما چه شیخ طوسی و چه صاحب سرائر کتاب «نوادر بزنطی» را نقل کند، تفاوتی در کیفیت این دو نقل نمی باشد؛ زیرا که شیخ نیز سند حسّی به کتب نداشته است، بنابراین برای اعتبار نقل ابن إدریس نیاز به وجود سند برای او نمی باشد، بلکه از آن جهت که این کتاب از کتب مشهوره می باشد و احتمال وصول این کتاب از طریق حسّ به ابن إدریس وجود دارد، أصاله الحسّ جاری می شود و حکم به إعتبار آن می گردد.

بله، مشهور در سند مستطرفات سرائر اشکال می نمایند.

در برخی از روایات نیز به ارتکاز سائل بر توقف حلیّت محرّمات بر حلق و تقصیر استدلال شده است:

منها: صحیحه منصور بن حازم:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَمَى وَ حَلَقَ أَ يَأْكُلُ شَيْئاً فِيهِ صُفْرَةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّى يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَوَافاً آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

ظاهر از سؤال إرتکاز سائل بر این مطلب است که محرّمات احرام با انجام حلق حلال می شود و حلّیت آن بر حلق توقف دارد و قبل از آن محرّمات حلال نمی شود، و سؤال از حلّیت طیب با انجام حلق می نماید، که امام ردعی بر إرتکاز او نمی کند، که این سکوت امام کاشف از إمضاء این إرتکاز می باشد.

و لکن اشکالی که مطرح می باشد، عبارت است از این که:

آیا امام ملزم می باشد که ارتکاز شارع را تصحیح کند؟!؛

یعنی اگر حکم شرعی واقعی حلّیت محرّمات احرام با انجام رمی جمره عقبه باشد و لکن إرتکاز سائل توقف حلّیت محرّمات بر حلق و تقصیر باشد و لو از باب قدر متیقن، آیا بر امام واجب است که به او بفرماید: سؤالت را دقیق کن و اینگونه بپرس که «رجل رمی و ذبح و حلق»؟! انصاف این است که إلزام امام به تصحیح ارتکاز سائل واضح نمی باشد، و در مقام نیز فرض این است که سائل از عدم تذکّر امام، به خلاف تکلیف و واقع نمی افتد، که این مطلب در فرضی که سائل از سکوت امام سوق به انجام أفضل می شود، واضح تر می باشد.

منها: صحیحه علاء؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع تَمَتَّعْتُ یَوْمَ ذَبَحْتُ وَ حَلَقْتُ أَ فَأَلْطَخُ رَأْسِی بِالْحِنَّاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَیْرِ أَنْ تَمَسَّ شَیْئاً مِنَ الطِّیبِ قُلْتُ أَ فَأَلْبَسُ الْقَمِیصَ قَالَ نَعَمْ إِذَا شِئْتَ قُلْتُ أَ فَأُغَطِّی رَأْسِی قَالَ نَعَمْ.

یعنی آیا جائز است که بعد از ذبح و حلق، حناء به سر بمالم؟ که حضرت فرمود: بله.

در استدلال به این روایت گفته می شود: ارتکاز سائل این است که قبل از ذبح و حلق، حناء مالیدن جایز نمی باشد؛ چرا که زینت است.

منها: صحیحه سعید الیسار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ یَزُورَ الْبَیْتَ یَطْلِیهِ بِالْحِنَّاءِ قَالَ نَعَمْ الْحِنَّاءُ وَ الثِّیَابُ وَ الطِّیبُ وَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ رَدَّدَهَا عَلَیَّ مَرَّتَیْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْهَا فَقَالَ نَعَمْ الْحِنَّاءُ وَ الثِّیَابُ وَ الطِّیبُ وَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

منها: معتبره اسحاق بن عمّار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ مَا يَحِلُّ لَهُ فَقَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

ظاهر کلام امام این است که ظاهر سؤال را که توقف حلیّت محرّمات بر حلق می باشد، تأیید و قبول می نماید؛ چرا که امام جمله جواب را به صورت ناقص بیان نمود، که ظاهر آن دخول جمله سائل بر آن می باشد، پس ظهور آن این است که: «المتمتع إذا حلق رأسه یحلّ له کلّ شیء إلاّ النساء». و لکن این ظهور قوی نمی باشد که با روایاتی که مضمون آن این است که: «إذا رمی حلّ له کلّ شیء» تعارض کند.

منها: روایت محمد بن خالد الطیالسی:

عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا حَلَقْتُ رَأْسِي وَ أَنَا مُتَمَتِّعٌ أَطْلِي رَأْسِي بِالْحِنَّاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطِّيبِ قُلْتُ وَ أَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَ أَتَمَتَّعُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ قَبْلَ أَنْ أَطُوفَ بِالْبَيْتِ قَالَ نَعَمْ.

و لکن استدلال به این روایت صحیح نمی باشد: چرا که اصلاً معلوم نیست که ارتکاز سائل بر توقف حلّیت بر حلق بوده باشد، بلکه محتمل است سائل بعد از حلق رأس احتیاج به مالیدن حناء بر سر داشته است، و یا بعد از حلق، حناء بر سر مالیده می شود، حال از جواز آن سؤال می پرسد، علاوه بر اینکه اگر ارتکازی بوده است، همان اشکال سابق جاری می باشد.

حال باید به روایاتی که مضمون آن این است که «إذا رمی حلّ له کلّ شیء» رجوع نمود.

أمّا اینکه آقای خوئی فرموده است:

(این طائفه از روایات که می فرماید: «إذا حلق حلّ له کلّ شیء» روایات مشهوره می باشد، بنابراین به طائفه دیگر روایات «إذا رمی حلّ له کلّ شیء» رجوع نمی شود و تعارضی محقق نمی شود) صحیح نمی باشد؛

چرا که مراد ایشان از شهرت، شهرت روائیه است، که یعنی روایات طائفه أولی قطعی الصدور می باشد، که این مطلب صحیحی نیست؛ چرا که روایتی که از این طائفه هم از جهت سند و هم از جهت دلالت تمام بود، صحیحه معاویه بن عمّار و معتبره اسحاق بن عمّار بود، که قطعی الصدور نمی باشند، که روایت اسحاق بن عمّار صلاحیت معارضه با روایات مخالف را ندارد و با آنان جمع عرفی دارد، و أمّا روایات دیگر از این طائفه یا از جهت سند و یا دلالت ناتمام بود.

الطائفه الثانیه:

أمّا روایاتی که دلالت بر حلیّت به مجرّد رمی می کند:

الأوّل: آن است که در «فقه الرضا» ذکر شده است:

اعْلَمْ أَنَّکَ إِذَا رَمَیْتَ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ حَلَّ لَکَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا الطِّیبَ وَ النِّسَاء.

الثانی: روایه الحسین بن علوان:

عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع أَنَّهُ کَانَ یَقُولُ إِذَا رَمَیْتَ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ- فَقَدْ حَلَّ لَکَ کُلُّ شَیْ ءٍ حُرِّمَ عَلَیْکَ إِلَّا النِّسَاءَ.

الثالث: موثقه یونس بن یعقوب:

قَالَ قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ مُوسَی ع جُعِلْتُ فِدَاکَ رَجُلٌ أَکَلَ فَالُوذَجَ فِیهِ زَعْفَرَانٌ بَعْدَ مَا رَمَی الْجَمْرَهَ وَ لَمْ یَحْلِقْ قَالَ لَا بَأْس .

روایت فقه الرضا از جهت سند ضعیف می باشد و لکن این دو روایت سنداً تمام است و دلالت آن این است که با رمی جمره عقبه محرّمات احرام حلال می شود.

ص: ۳۱

حجّ/مناسک منی /سبب حلیّت محرّمات احرام ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجّ/مناسک منی /سبب حلیّت محرّمات احرام

خلاصه مباحث گذشته: دسته ای از روایات دلالت می نمود که سبب حلیّت محرّمات احرام ذبح و حلق می باشد و تا حلق صورت نگیرد، هیچ یک از محرّمات حلال نمی شود، و لکن مفاد دو روایت یونس بن یعقوب و حسین بن علوان این بود که رمی جمره عقبه سبب حلیّت می باشد.

سند روایت یونس بن یعقوب و روایت حسین بن علوان:

در إعتبار سند روایت یونس شکّی نمی باشد.

أمّا در مورد سند روایت حسین بن علوان، تعبیری که در مورد آن در مستند الناسک شده است، این است که: موثقه حسن بن علوان، در حالی که راوی حسین بن علوان است، نه حسن بن علوان!

به نظر ما حسین بن علوان ثقه می باشد، و وجه آن جمله ای است که علاّمه در رجال خود از إبن عقده نقل می کند که می گوید: «حسن بن علوان کان أوثق من أخیه و أحمد عند أصحابنا»؛ که گفته می شود: أفعل تفضیل ظاهر در این است که هر دو برادر در مبدأ مشترک می باشند؛ مانند اینکه فرموده اند: «الحکم ما حکم به أفقههما و أعدلهما»، که یعنی هر دو در فقاهت و عدالت مشترک می باشند و لکن دیگری قوّت بیشتری دارد.

و لکن اشکالی که مطرح می باشد، عبارت از این است که:

أفعل تفضیل دلالت بر اشتراک أفضل و مفضول در مبدأ نمی کند؛

برای مثال در مورد دو کودک سؤال می شود: «أیّهما أکبر»؟، و یا در مورد دو پیرمرد سؤال می شود: «أیّهما أصغر»؟، و یا یکی از این دو به دیگری می گوید: «أنا أصغر منک»، و از این استعمال احساس مجاز نمی شود. کما اینکه در کلام ابن غضائری در مورد حسن بن أبی حمزه آمده است: «کان ضعیفاً فی نفسه و أبوه أوثق منه»؛ که معنی ندارد حسن واجد مبدأ (وثاقت) باشد، در حالی که به صراحت او را ضعیف شمرد.

ص: ۳۲

و یا اگر گفته شود: (زید از عمرو با سواد تر است)، آیا به این معنی است که هر دو به قول مطلق با سواد و عالم می باشند؟!

گفته نشود:

نجاشی در مورد حسن بن علوان فرموده است: «کان ثقه»، حال از ضمیمه این کلام نجاشی به کلام ابن عقده که گفت: «الحسن أوثق من أخیه الحسین» می توان استفاده نمود که مراد از «أوثق من أخیه» در کلام ابن عقده، أوثقیت نسبی نمی باشد، مانند اینکه گفته شود: (عمر بن سعد أوثق من شمر)! از این جهت که او أخفّ شرّاً و خیر الشرّین بود، بلکه مراد أوثقیت حقیقی است.

چرا که در پاسخ می گوئیم: این کلام شخص واحد نمی باشد، بلکه کلام دو نفر می باشد و کلام شخص دیگر قرینه بر مراد از کلام شخص أوّل نمی باشد.

و لکن انصاف این است که: تعبیر أوثق و أحمد در نزد أصحاب، بدون قرینه ظاهر در مدح می باشد، به خلاف مثال «عمر بن سعد أوثق من شمر» که واضح است که در مقام مدح نمی باشد، و عرفی نیست که گفته شود: محتمل است که مراد ابن عقده این باشد که: من از حال حسن خبر ندارم و لکن قدر مسلّم این است که او از برادرش حسین بهتر بوده است! بلکه از آن جهت که او در مقام مدح حسن می باشد، ظهور اطلاقی این تعبیر در وثاقت این دو برادر می باشد: چرا که اگر حسین فاسق و فاجر بوده باشد، أوثقیت حسن نسبت به این برادر، مدح او نخواهد بود.

و قیاس مقام با تعابیری مانند «أیّهما أکبر» و «أیّهما أصغر» که عادت شده است که این تعابیر را در مقام بیان کبر و صغر نسبی استفاده کنند، صحیح نمی باشد.

بنابراین به نظر ما حسین بن علوان ثقه می باشد.

مرحوم آقای خوئی فرموده است:

دو وجه برای اثبات وثاقت حسین بن علوان می باشد:

وجه أوّل:

حسین بن علوان از رجال تفسیر قمی می باشد و رجال این تفسیر توثیق عامّ دارند.

و لکن این وجه تمام نمی باشد؛

چرا که ما بارها عرض کردیم: أوّلاً: این تفسیر مشتمل بر غیر تفسیر علی بن إبراهیم مانند تفسیر أبی الجارود نیز می باشد.

و ثانیاً: حتی اگر در این تفسیر تکرار شده باشد: «علی بن ابراهیم عن أبیه عن الحسین بن علوان»، ما مطمئن نمی شویم که این سند در تفسیر قمی بوده باشد؛ چرا که شخصی به نام علی الحسینی تفسیری نوشته است که در آن روایات تفسیر قمی را ذکر کرده است که با روایات این تفسیر قمی موجود تفاوت دارد و یا صاحب مجمع البیان از تفسیر قمی روایت نقل می کند که با تفسیر قمی موجود تفاوت دارد!

ثالثاً: در ابتدای دیباجه آمده است: «حدّثنا أبوالفضل العبّاس قال حدّثنا علیّ بن إبراهیم القمّی» که قائل حدّثنای أوّل معلوم نمی باشد، بنابراین مشخص نیست که این دیباجه از علیّ بن ابراهیم قمّی باشد، بلکه شاید از قائل حدّثنا و یا از ابوالفضل العباس باشد، کما اینکه أبوالفضل العبّاس که یکی از نوادگان امام کاظم علیه السلام می باشد، توثیق خاصّ ندارد.

وجه دوم:

نجاشی می فرماید: «الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامّی و أخوه الحسن یکنّی أبا محمدّ ثقه»؛ که ظاهر آن این است که «ثقه» به مُتَرجم له که حسین باشد، باز می گردد؛ چرا که او محور ترجمه بوده است و تعبیر «أخوه الحسن» جمله معترضه می باشد.

و لکن به نظر ما این استظهار تمام نمی باشد؛

حسین بن علوان صاحب کتاب بوده است و لکن برادر او حسن بن علوان صاحب کتاب نبوده است و لذا نجاشی در مورد حسن ترجمه مستقل نکرده است و فقط در ضمن ترجمه حسین در مورد او توضیحی داده است، و این کلام نجاشی ظاهر در این نیست که ثقه بازگشت به حسین می کند، بلکه بعید نیست که ظاهر آن رجوع این توثیق به حسن باشد؛ چرا که اگر بناء بود که حسین به علوان را توثیق نماید، باید همان ابتداء که در مورد حسین گفت: الحسین بن علوان کوفی، می گفت: کوفی ثقه، نه اینکه توثیق او را به بعد از ذکر حسن تأخیر بیاندازد!

و ما در استقرائی که انجام دادیم، ملاحظه کردیم که نجاشی در بسیاری از موارد که قصد دارد صاحب ترجمه را توثیق نماید و نامی از برادر و یا پدر او ببرد، ابتداء او را توثیق می کند و سپس از برادر و پدر او یاد می کند؛

برای مثال: «ابراهیم بن عمر الأشعری قمی ثقه و أخوه الفضل»، و یا «أیوب بن نوح ثقه فی روایاته و أبوه نوح بن درّاج کان قاضیاً بالکوفه»، و یا «صفوان ثقه ثقه روی أبوه عن أبی عبدالله علیه السلام». و لا أقلّ این کلام نجاشی مجمل می باشد در اینکه این توثیق مربوط به حسن می باشد و یا حسین؟!

أمّا در مورد مفاد و مضمون این دو روایت:

آقای خوئی اشکالاتی را بیان کرده است:

اشکال أوّل:

فقیهی حتی صدوقین ملتزم به مضمون این دو روایت نشده است؛

ص: ۳۵

چرا که در این دو روایت فرض شده است که با رمی جمره عقبه، طیب جایز می شود، در حالی که صدوقین نیز فرمودند: طیب برای متمتع جائز نمی شود إلاّ بعد از طواف و سعی!

بنابراین این دو روایت مهجور و متروک و تسالم بر خلاف آن می باشد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: در هیچ یک از این دو روایت حجّ تمتع فرض نشده است، بلکه هر دو روایت مطلق می باشند و شامل حجّ إفراد و قران نیز می شوند، و فقط در حجّ تمتع است که فقهاء فرموده اند: طیب حلال نمی شود إلاّ بعد از طواف و سعی، و إلاّ در حجّ إفراد و قران همان چیزی که سبب حلّیه سائر محرّمات می باشد، سبب حلّیه طیب نیز می باشد و فقط حرمت نساء تا زمان انجام طواف نساء باقی می ماند.

ثانیاً: موثقه حسین بن علوان قابل تقیید می باشد؛ چرا که این روایت با اطلاق شامل طیب می شود: «إذا رمیت الجمره العقبه فقد حلّ لک کلّ شیء إلاّ ـ النساء»، حال قید می زنیم: «إلاّ النساء و الطیب»، و حال این خطاب شدید تر از خطاب «لا یضرّ الصائم ما صنع إلاّ الطعام و الشراب و النساء» نمی باشد، که شما در عین حال که به تبعیت از استاد خود فرمودید: عموم آن أقوی العمومات می باشد، اطلاق آن را به قیء و کذب علی الله و رسوله و حقنه به مایع تقیید زدید، کما اینکه عموم «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس» را نیز در مورد نسیان تکبیره الإحرام و نسیان قیام قبل از رکوع و قیام در حال تکبیره الإحرام تقیید زده اید!

ص: ۳۶

بنابراین عموم موثقه حسین بن علوان نیز قابل تقیید می باشد.

اشکال دوم:

در معتبره یونس بن یعقوب تعمّد فرض نشده است، بنابراین قابل حمل بر ناسی و یا جاهل می باشد.

و لکن این اشکال نیز صحیح نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: این توجیه در مورد موثقه حسین بن علوان جاری نمی شود.

ثانیاً: مجرّد امکان حمل بر ناسی و جاهل موجب جمع عرفی نمی باشد:

برای مثال: دو خطاب می باشد: «أکرم العالم» و «لا تکرم العالم» که خطاب أوّل قابل حمل بر عالم عادل و خطاب دوم قابل حمل بر عالم فاسق می باشد، و لکن در عین حال این حمل جمع عرفی نخواهد بود.

اشکال سوم:

بر فرض استقرار تعارض میان طائفه اولی که حلق و تقصیر را سبب حلّ می داند و طائفه ثانیه که رمی جمره را سبب حلّ می داند، و عدم جمع عرفی میان آن دو، باید دو روایت حسین بن علوان و موثقه یونس بن یعقوب کنار گذاشته شود؛

چرا که أوّلاً: روایات طائفه أولی مشهور می باشد و این دو روایت شاذّ می باشد.

و ثانیاً: بر فرض دو طائفه تساقط نمایند، مرجع اطلاقاتی است که مضمون آن این است که: با محرم شدن تمام محرّمات حرام می شود، که اطلاق آن شامل حال بعد از رمی جمره عقبه و قبل از ذبح و حلق می باشد.

بله، از آن جهت که حال بعد از ذبح و حلق قدر متیقن از حلّیه محرّمات می باشد و کسی توهّم بقاء حرمت بعد از حلق را ندارد، این مورد از عموم آن اطلاقات خارج شده است.

و لکن این دو وجه قابل مناقشه می باشد:

أمّا وجه أوّل: تسالم أصحاب بر طرح یک روایت، اگر چه به نظر ایشان موجب سقوط آن از حجیّت می باشد، و لکن در مقام تسالمی نمی باشد؛ چرا که صدوقین به مضمون این دو روایت فتوی داده اند.

أمّا شهرت؛ شهرتی را که ایشان مرجّح می داند، شهرت روائیه می باشد؛

چرا که مقبوله عمر بن حنظله را هم از جهت سند ناتمام می داند و هم از جهت دلالت؛ چرا که این روایت هم مختصّ به باب قضاء می باشد، و هم مراد از خبر مشهور در این مقبوله خبر قطعی الصدور می باشد؛ چرا که خبر مشهور یعنی خبر واضح، و لکن برای تقدیم خبر قطعی الصدور بر خبر ظنّی الصدور نیاز به این مقبوله نمی باشد، بلکه برای صحّت این تقدیم، روایاتی که می فرماید: «ما خالف السنّه فهو مردود» کافی است؛ چرا خبر قطعی الصدور سنّت قطعیه می باشد.

حال اشکال ما این است که:

روایات طائفه أولی قطعی الصدور نمی باشد؛ چرا که برخی از آن با طائفه ثانیه جمع عرفی دارد، و برخی دیگر ظاهر بودند، نه نصّ؛ چرا که وجه دلالت آنان عدم ردع امام از إرتکاز سائل بود، و فقط روایت معاویه بن عمّار و معتبره اسحاق بن عمّار نصّ (به معنای عدم جمع عرفی با طائفه مقابل) بودند، و لکن با دو روایت قطع به صدور حاصل نمی شود.

أمّا وجه دوم: دلیل حرمت محرّمات احرام اطلاق زمانی ندارد؛

چرا که اگر مراد ایشان از این أدلّه روایتی است که می فرماید: «المحرم لا یفعل کذا»؛ این روایت دلالت بر بقاء حرمت بعد از رمی جمره عقبه نمی کند؛ چرا که محتمل است حاجی بعد از رمی جمره عرفاً محرم نباشد، کما اینکه بعد از حلق و تقصیر عرفاً محرم نمی باشد!

ص: ۳۸

و اگر مراد روایتی است که می فرماید: «إذا أحرمت فلا تمسّ الطیب» مثلاً؛ این خطاب اطلاق زمانی ندارد که اگر محرم شدی، طیب حرام می شود تا انتهای عمر! بلکه این روایت مقرون به قرینه متصله می باشد که حرمت محرّمات حرام تا زمانی که سبب تحلّل ایجاد نشود، باقی است، و محتمل است که رمی جمره سبب تحلّل باشد، بنابراین اطلاقی نسبت به بعد از رمی جمره ندارد.

و این استدلال به اطلاق زمانی روایات حرمت محرّمات احرام، مشابه کلام آقای خوئی در بحث مطهرات می باشد، که ایشان در آن بحث می فرماید:

خطاب «إذا أصاب ثوبك خمر فلا تصلّ فیه» اطلاق دارد و مطهریّت هر چیزی را نفی می کند إلّا مطهّر قطعی.

و لکن به ایشان در «بحوث فی شرح العروه الوثقی» اشکال نموده اند:

از آن جهت که ثوب متنجّس به خمر مثلاً متنجّس بالذات نمی باشد و قابل تطهیر می باشد، بنابراین این خطاب قید لبّی متصل دارد و معنای آن این است که: «لا تصلّ فیه إلی أن تطهّره» و حال که شکّ می کنیم که یک مرتبه غسل به آب مطهِّر می باشد یا خیر، اطلاق آن نسبت به حال بعد از تطهیر با یک مرتبه آب ثابت نمی باشد، و أصلاً این خطاب در مقام بیان نفی مطهّریت مطهّرات نمی باشد، تا از آن نفی مطهریّت استفاده شود.

و استصحاب بقاء نجاست و یا بقاء حرمت محرّمات نیز که استصحاب در شبهه حکمیه می باشد که آقای خوئی و ما آن را معتبر نمی دانیم.

و همچنین مشابه آن ظاهر کلام آقای خوئی در بحث شکّ در ناقل می باشد؛

ص: ۳۹

ایشان می فرمایـد: اگر شکّ شـد که فلان سـبب ناقل، آیا شـرعاً ممضـی می باشـد یا خیر و آیا مکلیت مالک زائل شد یا خیر؛ استصـحاب بقاء ملکیت از آن جهت که استصحاب در شبهات حکمیه می باشد، جاری نیست. و لکن می توان برای اثبات بقاء ملکیت و عدم نقل به اطلاق دلیل سببیت آنچه سبب ملکیّت مالک بوده است، (مانند إرث و شراء) رجوع شود!

در حالی که آیه ای که می فرماید: اگر پدر فوت کند، فرزند از او ارث می برد، نسبت به بقاء ملکیت فرزند در مورد مالی که از إرث به او رسیده است، بعد از انجام بیع معلّق که شکّ در ناقلیت آن می باشد، اطلاق ندارد و نفی سببیّت أسباب مشکوکه تا آخر عمر نمی کند.

و لکن نظر ما در حلّ مشکل تعارض این است که:

أوّلاًـ اگر بنـاء بود رمی جمره عقبه منشأ حلیّت و خروج از احرام باشـد، فقط صـدوقین قائل به این مطلب نمی شدنـد؛ چرا که مسأله ای است که مبتلی به عموم مسـلمین می باشد، در حالی که نه شـیعه و نه غیر شـیعه، هیچ کسی قائل نمی باشد که بعد از رمی جمره محرّمات حلال می شود، و اگر حکم الله اینچنین بود، این مطلب مخفی نمی ماند؛ «لو کان لبان و اشتهر».

ثانیاً: ما مقبوله عمر بن حنظله را سـنداً و دلاله قبول داریم و معتقـدیم مراد از شـهرت «و یترک الشاذّ النادر الّـذی لیس بمشـهور عند أصـحابک» شهرت عملیه است؛ یعنی حکمی که اصحاب آن را تلقی به قبول کرده اند، نه اینکه مراد از شهرت خبر قطعی الصدور باشد، و إلّا باید گفت: این مقبوله شامل خبر قطعی الصدوری که أصحاب آن را حمل بر تقیه نموده اند، می شود!

بنابراین در مقام تعارض خبر مشهور عند الأصحاب مقدّم می شود و أخبار «إذا ذبح و حلق حلّ له کلّ شیء» از این قبیل می باشد.

ثالثاً: و بر فرض میان این دو دسته روایات جمع عرفی نباشد و تعارض میان آنان استقرار پیدا کند و مرجّحی برای تقدیم یکی از آن دو بر دیگری نباشد، تعارض میان دو نصّ («إذا ذبح و حلق حلّ له کلّ شیء» و «إذا رمی حلّ له کلّ شیء») خواهد بود و روایاتی که ظاهر در حلیّت به سبب حلق می باشند، طرف تعارض با نصّ نخواهند بود، بنابراین بعد از تساقط این دو نصّ باید رجوع به روایاتی نمود که ظاهر در توقف حلیّت بر ذبح و حلق بود: مانند روایاتی که دلالت آن به جهت إرتکاز سائل بود و مانند معتبره اسحاق بن عمّار.

حجّ/ مناسک منی/حلیّه محرّمات الإحرام /زمن حلیّه الطیب ۹۴/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حجّ/ مناسک منی/حلیّه محرّمات الإحرام /زمن حلیّه الطیب

خلاصه مباحث گذشته: بحث در سبب حلیّت محرّمات إحرام بود، که دو دسته روایت وجود داشت؛ دسته أوّل دلالت بر سببیت رمی جمره عقبه و دسته دوم دلالت بر سببیت حلق و تقصیر که این دو دسته با یکدیگر تعارض داشتند.

عرض کردیم:

روایت حسین بن علوان که می فرماید: «إذا رمی الجمره العقبه حلّ له کلّ شیء» اگر صحیح بود، به ما می رسید (لو کان لبان)، بنابراین وثوق به خلاف آن داریم، پس طرد می شود. علاوه بر اینکه حتی اگر وثوق شخصی بر خلاف آن نباشد، وثوق نوعی برای منع از حجیّت آن کافی است؛ چرا که به نظر ما حتی اگر وثوق نوعی به کذب یک خبر حاصل شود، إرتکاز استنکاری عقلاء بر عدم حجیّت آن می باشد، بنابراین دلیل حجیّت خبر ثقه شامل مثل خبر حسین بن علوان نمی شود، و فقط شامل دلیل مخالف آن مانند صحیحه معاویه بن عمّار می شود و تعارضی لازم نمی آید.

ص: ۴۱

و بر فرض اگر تعارض صورت بگیرد و تعارض مستقرّ باشد و هر دو دسته تساقط نمایند، و لکن بعد از تساقط رجوع به طائفه سوم می شود که همان روایاتی می باشد که به جهت سکوت امام ظاهر در تقریر إرتکاز سائل و ثوقف حلیّت محرّمات إحرام بر حلق و تقصیر بود؛

توضیح مطلب:

ما در أصول عرض کردیم:

گاهی دو نصّ می باشد که با یکدیگر تعارض می کنند و لکن خطاب سوم ظاهری است که موافق با أحد النصّین می باشد:

مثال: سه خطاب می باشد: «یجب إکرام العالم» و «لا یجب إکرام العالم» و «أکرم العالم» که دو خطاب أوّل در مدلول خود نصّ می باشند و خطاب سوم ظاهر در وجوب می باشد، نه نصّ در آن؛

حال در این مثال وجهی ندارد که خطاب سوم طرف تعارض باشد، بلکه عقلاً محال است که طرف معارضه باشد: چرا که حجیّت ظهور مشروط به عدم وجود نصّ معتبر بر خلاف آن می باشد، پس حجیّت ظهور خطاب سوم مشروط به عدم وجود نصّ معتبر بر عدم وجوب می باشد، و لکن حجیّت نصّ مخالف تنجیزیه است و مشروط به عدم ظهور مخالف نمی باشد: چرا که نسبت آن دو نسبت میان قرینه و ذو القرینه می باشد. حال با توجّه به این مطلب محال خواهد بود که میان خطاب ظاهر با خطاب نصّ تخالف و تنازع در مقام حجیّت صورت بگیرد؛ چرا که هیچگاه میان دو شیء که مقتضِی یکی از آن دو فرع بر عدم دیگری است، نمی تواند شیء أوّل مانع از شیء دوم باشد؛

برای مثال: اگر تحقق مقتضِی ب فرع بر عدم الف باشد، محال خواهد بود که ب مانع از وجود الف باشد؛ چرا که مقتضِی وجود الف موجود است و مانع دیگری هم ندارد، بنابراین لا محاله موجود خواهد شد، که اگر موجود شود، أصلاً دیگر ب مقتضی وجود ندارد تا اینکه بتواند مانع از الف بشود؛ چرا که مانعیت ب نسبت به الف متوقف بر وجود مقتضی برای آن است.

و مثال عرفی آن نیز پشه و باد می باشـد؛ که وجود پشه متوقف بر عـدم باد می باشد و باد نیز مانع دیگری غیر پشه ندارد، حال اگر باد بوزد، دیگر پشه در آن فضا باقی نخواهد ماند، پس محال است که پشه مانع از وجود باد بگردد.

بنـابراین خطـاب «أکرم العـالم» در حجیّت تعارضـی بـا خطـاب «لا یجب إکرام العالم» نـدارد. و همچنین با خطاب «یجب إکرام العـالم» نیز تعـارض نـدارد؛ چرا که متوافقین می باشـند. بنـابراین عقلاًـ خطـاب ظـاهر معـارض با هیـچ یک از دو نصّ موافق و مخالف نمی باشد، پس بعد از تعارض این دو نصّ و تساقط آن دو، می توان به خطاب ظاهر رجوع کرد.

و لکن به نظر مـا: اگر چه این مطلب عقلاًـ صـحیح می باشـد و لکن نبایـد ماننـد آقـای صـدر، بحث را به صورت عقلی محض لحاظ نمود، بلکه باید نظر عقلاء را نیز لحاظ کرد؛

چرا که ممکن است در پاسخ از تقریر فوق گفته شود:

این مطـالب اگر چه صـحیح می باشـد و لکن حجیّت به بنـاء عقلاـ می باشـد، و ممکن است که عقلاء حجیّت خطاب ظاهر را مشروط به عـدم وجود نصّ معتبر فی حـدّ ذاته بداننـد؛ یعنی حتی اگر این نصّ مخـالف مبتلی به معارض هم باشـد، عقلاء این خطاب ظاهر را با وجود آن حجّت نمی دانند؛

یعنی در مثال فوق ممکن است گفته شود:

محتمـل است که عقلاء حجیّت ظهور خطاب «أکرم العالم» در وجوب را مشروط به عـدم وجود خطاب «لا یجب إکرام العالم» بداننـد، که نصّ در عدم وجوب و فی حدّ ذاته معتبر می باشد، و لو این نصّ بالفعل مبتلی به معارض می باشد. و حجیّت به بناء عقلاء می باشد و محتمل است که در مقام عقلاء بنائی بر حجیّت خطاب ظاهر نداشته باشند.

ص: ۴۳

بنابراین بایـد نظر و بناء عقلاء را نیز در مقام لحاظ کرد که إدّعای ما این است که إرتکاز عقلاء نیز بر حجیّت خطاب ظاهر می باشـد؛ یعنی عقلاء نیز فقط دو خطاب نصّ را با یکـدیگر معارض می دانند و لکن خطاب ظاهر را طرف تعارض با هیچ یک از آن دو نمی داند؛

شاهـد این مطلب ما این است که در این فرض که سه خطاب می باشد: «فی إکرام العالم بأس» و «لا بأس بترک إکرام العالم» و «أکرم العـالم»، عرف می گویـد: (ظاهر «أکرم العالم» وجوب إکرام می باشـد و ترخیصـی در ترک این إکرام ثابت نمی باشـد، پس إکرام عالم واجب است)، که این غیر از این نیست که عرف خطاب سوم را طرف تعارض با دو خطاب نصّ أوّل قرار نمی دهد.

و حجیّت خطـاب ظاهر و رجوع به آن بعـد از تعارض دو نصّ، ماننـد حجیّت عامّ فوقانی و رجوع آن بعـد از تعارض دو خاصّ می باشد، که برای مثال: اگر سه خطاب باشد:

«أکرم العـالم» و «لاـ تکرم العالم النحوی» و «أکرم العالم النحوی»، در این فرض دو خطاب خاصّ تعارض می کننـد و رجوع به خطاب عامّ می شود؛ چرا که نسبت این خطاب عامّ به خطاب خاصّ مخالف، نسبت ذوالقرینه به قرینه می باشد و واضح است که هیچگاه ذوالقرینه معارض با قرینه نمی باشد.

حال با توجّه به این مطالبی که گفته شد، حال باید در مقام بگوئیم:

دو طـائفه از روایـات (صـحیحه معـاویه بن عمّـار مثلاً و معتبره حسـین بن علوان مثلاً) که نصّ می باشـند، تعارض و تساقط می کننـد، و بعد از آن رجوع به طائفه ای از روایات (مانند معتبره اسـحاق بن عمّار) می شود که ظاهر در توقف حلیّت محرّمات بر حلق و تقصـیر بود و آن روایـاتی است که به جهت سـکوت امـام علیه السـلام ظـاهر در تقریر إرتکاز بود؛ چرا که این دسـته از روایات طرف تعارض با آن خطاب نصّ که می فرمود: «إذا رمی الجمره العقبه حلّ له کلّ شیء» نمی باشد؛ چرا که جمع عرفی میـان آن روایـات و لو معتبره اسـحاق بن عمّار با این نصّ وجود دارد، و آن این است که گفته شود: امام در این مورد سـکوت کرد و لکن به قرینه این نصّ بر خلاف می فهمیم، که امام علیه السـلام این إرتکاز سائل را قبول نداشت و لذا در مورد دیگری آن را ردع نمود و خلاف آن را بیان کرد.

نکته:

صاحب وسائل در جمع میان این دو دسته أخبار فرموده است:

خطاب «إذا رمی الجمره العقبه فقد حلّ له کلّ شیء» اطلاق دارد، پس به سبب روایات طائفه أولی که می فرمود: «إذا ذبحت و حلقت فقد حلّ لک کلّ شیء» تقیید زده می شود، که حاصل این خواهد بود: «إذا رمی الجمره العقبه و ذبح و حلق حلّ له کلّ شیء».

و لکن به نظر ما این جمع عرفی نمی باشد:

چرا که خطاب «إذا رمی الجمره العقبه فقد حلّ له کلّ شیء» نصّ در حلیّت محرّمات به مجرّد رمی و عدم توقف آن بر ذبح و حلق می باشد.

و این روایت با مثل عموم «لا یضرّ الصائم ما صنع إلاّ الطعام و الشراب و النساء» تفاوت دارد، که این عموم قابل تقیید به عدل های دیگر مانند حقنه به مایع می باشد؛ چرا که این عموم به عدل های دیگر تقیید می خورد، به خلاف عموم «إذا رمی الجمره العقبه فقد حلّ له کلّ شیء» که خود عنوان رمی الجمره العقبه تقیید می خورد و بعد از جمع باید آن را حمل کرد و گفت: «إذا رمی الجمره العقبه و ذبح و حلق فقد حلّ له کلّ شیء»!! و این مانند این است که بگوید: (بعد از جلسه ساعت ۸، نزد من بیا) و سپس بگوید: مقصود من این بود که (بعد از جلسه ساعت ۸ و بعد از جلسه ساعت ۱۲، نزد من بیا)! که عرف می گوید: خوب، به یکباره می گفت: (بعد از جلسه ساعت ۱۲ نزد من بیا)، و در مقام نیز عرف می گوید: اگر مقصود او توقّف حلیّت بر حلق باشد، مولی باید به یکباره می گفت: (إذا رمی و حلق و ذبح فقد حلّ له کلّ شیء).

ص: ۴۵

فرع آخر: زمان حلیّه طیب؛

آیا به مجرّد حلق و تقصیر، طیب نیز حلال می شود و یا اینکه حلیّت آن توقف بر طواف و سعی حجّ دارد؟

مشهور فرموده اند:

در حجّ إفراد و قران، طیب بعد از حلق و تقصیر حلال می شود و فقط حرمت نساء تا زمان اتمام طواف نساء باقی می ماند. و لکن در حجّ تمتع، طیب به مجرّد حلق و تقصیر حلال نمی شود، بلکه بعد از طواف و سعی حلال می گردد؛ یعنی در عمل نتیجه این خواهد بود که: با انجام ذبح، حلق حلال می شود، و با انجام حلق و تقصیر، محرّمات إحرام غیر از طیب و نساء حلال می شود، و با انجام طواف و سعی، طیب حلال می شود، و با طواف نساء، نساء حلال می گردد.

أدلّه المشهور:

دلیل مشهور بر این مطلب روشن است، و آن جمله ای از روایات می باشد:

منها: صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْد.

البته صید را مشهور قائل نمی باشند و لکن اگر احتیاط آقای خوئی نیز ذکر بشود؛ صید المحرم بعد از ظهر روز سیزدهم حلال می شود. أمّا صید حرم تا زمانی که در حرم می باشد، حرام است و ارتباطی به إحرام ندارد.

منها: صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَاجِّ يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ.

منها: صحیحه بزنطی عن جمیل:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الْمُتَمَتِّعُ مَا يَحِلُّ لَهُ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ قُلْتُ فَالْمُفْرِدُ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ ثُمَّ قَالَ وَ إِنَ عُمَرَ يَقُولُ الطِّيبَ وَ لَا نَرَى ذَلِكَ شَيْئاً.

مراد از ذیل روایت «إنّ عمر یقولک الطیب» یعنی اینکه: او فرقی میان حجّ إفراد و حجّ تمتع نمی گذاشت؛ و أصل قیاس از همین شخص است و باقی أتباع او هستند؛ مالك نیز همین قیاس را کرده است و گفته است: تا زمانی که نساء حرام می باشد، استعمال طیب نیز که منشأ نزدیکی با نساء و موجب تحریک جنسی می باشد، باید حرام باشد!

منها: صحیحه العلاء:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تَمَتَّعْتُ يَوْمَ ذَبَحْتُ وَ حَلَقْتُ أَ فَأَلْطَخُ رَأْسِي بِالْحِنَّاءِ قَالَ نَعَمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطِّيبِ قُلْتُ أَ فَأَلْبَسُ الْقَمِيصَ قَالَ نَعَمْ إِذَا شِئْتَ قُلْتُ أَ فَأُغَطِّي رَأْسِي قَالَ نَعَمْ.

منها: صحیحه الحلبی:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ حَتَّى أَصْبَحَ فَقَالَ لَا بَأْسَ أَنَا رُبَّمَا أَخَّرْتُهُ حَتَّى تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ وَ لَكِنْ لَا يَقْرَبِ النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ .

روایات دیگری هم مانند صحیحه منصور بن حازم می باشد، که در آینده ذکر می کنیم.

الطائفه الثانیه:

و لکن در مقابل این روایات، دو روایت می باشد که ظاهر آن حلیّت طیب به مجرّد حلق و تقصیر می باشد؛

الأوّل: صحیحه سعید بن یسار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَطْلِيهِ بِالْحِنَّاءِ قَالَ نَعَمْ الْحِنَّاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطِّيبُ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ رَدَّدَهَا عَلَيَّ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْهَا فَقَالَ نَعَمْ الْحِنَّاءُ وَ الثِّيَابُ وَ الطِّيبُ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

الثانی: صحیحه أبو أیوب الخزّاز:

قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع بَعْدَ مَا ذَبَحَ حَلَقَ ثُمَ ضَمَّدَ رَأْسَهُ بِمِسْكٍ وَ زَارَ الْبَيْتَ وَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ وَ كَانَ مُتَمَتِّعاً.

در برخی از نقل ها آمده است: «ضمّد رأسه بسُکٍّ» که نوعی عطر و طیب می باشد.

أمّا اعتبار و دلالت صحیحه سعید بن یسار؛

مرحوم شیخ این روایت را در تهذیب و استبصار از مرحوم کلینی نقل می کند و لکن در نقل ایشان قید «قبل أن یزور البیت» در سؤال وجود ندارد، و در مقام توجیه این روایت می فرماید: این روایت قابل حمل بر فرض بعد از زیارت بیت می باشد!

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که أوّلاً: این نقل از کافی می باشد، در حالی که در نسخ کافی هیچ اختلافی در نقل نمی باشد و تمام این نسخ (که حدود ۸۰ نسخه آن در هامش کافی چاپ دار الحدیث لحاظ شده است) مشتمل بر قید «قبل أن یزور البیت» می باشد.

البته در مقام نمی توان نقصان نقل شیخ را حمل بر غفلت ایشان نمود؛ چرا که ایشان ملتفت به حال قبل و بعد از زیارت البیت بوده اند و به همین جهت روایت را حمل بر حال بعد از زیارت نمودند.

ص: ۴۸

ثانیاً: حتی بر فرض عدم وجود قید «قبل أن یزور البیت» در سؤال، حمل روایت بر حال بعد از زیارت البیت عرفی نمی باشد.

بنابراین این روایت هم از جهت سند و هم از جهت دلالت بر حلیّت طیب قبل از طواف و سعی تمام می باشد.

و أمّا إعتبار و دلالت صحیحه أبوأیّوب الخزّاز؛

این روایت یک مشکل سندی و یک مشکل دلالی دارد:

أمّا مشکل سندی آن عبارت از این است که: برخی عنوان «یونس» در سند را مجهول دانسته اند.

و لکن آقای خوئی می فرماید: أصل این روایت از کافی می باشد و در کافی با عنوان «یونس مولی علی بن یقطین» نقل می کند و او یونس بن یعقوب است.

و لکن این مطلب آقای خوئی صحیح نمی باشد:

چرا که در (کافی) فقط فرموده است: «یونس مولی علی» می باشد، نه «یونس مولی علی بن یقطین».

بله، شیخ در موضعی از تهذیب به عنوان «یونس مولی علی بن یقطین» نقل می کند، و لکن مراد از او «یونس بن یعقوب» نمی باشد، بلکه «یونس بن عبدالرّحمن» می باشد؛ چرا که نجاشی می فرماید: «یونس بن عبدالرحمن مولی علی بن یقطین کان وجهاً من أصحابنا متقدّماً عظیم المنزله»، که یونس از روات ابو أیوب خزاز می باشد.

بنابراین سند روایت مشکل ندارد.

أمّا دلالت آن:

روایت در جواهر اینگونه نقل شده است: «و علیه قمیص و کان مقنعاً»؛

مراد این است: از آن جهت که عدّه ای خیال می کردند که تا زمانی که أعمال حجّ تمام نشود، محرّمات از جمله ستر رأس جایز نمی باشد، و لذا در روایت یونس بن یعقوب، امام فرمود: «حلق رأسه أعظم من تغطیته إیّاه»، حال راوی فعل امام علیه السلام را برای دفع این شبهه حکایت می کند که: حضرت در حال طواف هم از عطر استفاده کرده و هم قمیص پوشیده بودند و هم قناء بر سر داشتند.

سپس صاحب جواهر فرموده است: چون مضمون این روایت حکایت فعل امام علیه السلام می باشد و در آن فرض حجّ تمتّع نشده است، بنابراین قابل حمل بر حجّ إفراد خواهد بود، کما اینکه برخی از أئمّه علیهم السلام به جهت ضعف حجّ إفراد انجام می دادند.

و سپس ایشان می فرماید: و اینکه در برخی از نسخ قید «و کان متمتعاً» آمده است، مشکلی در مقام ایجاد نمی کند و موجب تعارض این روایت با روایات طائفه أولی نخواهد بود؛ چرا که محتمل است راوی اشتباه و گمان کرده باشد که حجّ امام علیه السلام حجّ تمتع می باشد؛ چرا که او چگونه می توانست از نیّت امام خبر داشته باشد و بداند که حضرت نیّت تمتع دارند؟!

و لکن این کلام ایشان بسیار عجیب است؛

چرا که ایشان أصل در نقل این روایت را نسخه «و کان مقنعاً» قرار داده و قید «کان متمتعاً» را شاذّ و در بعضی از نسخ فرض گرفته است، در حالی که تمام نسخ در قید «و کان متمتعاً» متّفق می باشند و در هیچ نسخه ای قید «و کان مقنّعاً» نمی باشد!؛ در وافی و وسائل الشیعه و مجمع الفائده و تمام نسخ کافی (با توجّه به هامش چاپ دار الحدیث) قید «و کان متمتعاً» ذکر شده است.

أمّا اینکه ایشان فرمود: (و بر فرض که قید «و کان متمتعاً» در نقل صحیح باشد، و لکن محتمل است که راوی اشتباه کرده است)، این مطلب نیز صحیح نمی باشد؛

چرا که مورد روایت از أمور حسیه و قریب به حسّ می باشد، و اگر احتمال اشتباه راوی در این روایت مانع از حجیّت نقل او باشد، باید تمام روایات را از حجیّت ساقط کرد؛ چرا که احتمال اشتباه راوی در آن وجود دارد! در حالی که دلیل حجیّت خبر ثقه «العمری ثقتی فاسمع له و أطع»، قول ثقه را حتی با وجود این احتمال معتبر قرار می دهد.

و ممکن بوده است که أبوأیّوب از قصد و نیّت امام با خبر باشد؛ چرا که اینان همراه و مأنوس با ایشان بوده اند و متوجّه می شدند که حضرت چه حجّی انجام می دهد.

آقای خوئی در مورد این دو روایت فرموده است:

دلالت این دو روایت تمام است و تعارض میان این دو روایت و روایات طائفه أولی مستقر می باشد: چرا که جمع عرفی میان تعبیر «یحلّ له الطیب» و تعبیر «لا ـ یحلّ له الطیب» وجود ندارد و حمل خطاب نهی بر کراهت، در فرضی است که برای مثال روایتی بگوید: «لا بأس»، و روابت دیگر بگوید: «لا تفعل».

و لکن بعد از استقرار تعارض و رجوع به مرجّحات، روایات طائفه أولی مقدّم می شود؛ چرا که مخالف عامّه می باشد.

و بر فرض تعارض و تساقط دو طائفه و عدم وجود مرجّح، مرجع اطلاق دلیل حرمت طیب می باشد، که قدر متیقن این است که بعد از طواف و سعی طیب حلال می شود و قبل از انجام طواف و سعی اطلاق دلیل حرمت محکّم خواهد بود.

و لکن به نظر ما این مطالب ایشان ناتمام است:

أمّا اینکه فرمودند: روایات طائفه أولی مخالفت عامّه می باشد؛

اشکال این است که: اگر چه شافعی، أبو حنیفه، أحمد بن حنبل، و فقهای دیگر مانند ابن زبیر، علقمه، سالم، طاووس، نخعی و أبوثور قائل بوده اند که به مجرّد حلق طیب حلال می شود، و لکن در مقابل این دسته از فقهای عامّه، مالك فقیه أهل مدینه که خود أتباع کثیری داشت و از طرف حکومت حمایت می شد، معتقد بود که: حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر باقی است،

و همچنین عبدالله بن عمر که نزد عامّه از مقدّسین و فقهاء بود و عروه بن زبیر نیز قائل به بقاء حرمت طیب بوده اند. علاوه بر اینکه در سنن بیهقی روایتی از عمر نقل شده است که: «إذا رمیتم الجمره بسبع حصیات و ذبحتم و حلقتم فقد حلّ لکم کلّ شیء إلاّ ـ الطیب و النساء»، که با وجود این مطلب نمی توان گفت: قول به حلیّت به مجرّد حلق و تقصیر موافق عامّه و قول به بقاء حرمت مخالف عامّه می باشد، خصوصاً که شافعی و أحمد بن حنبل بعد از امام صادق علیه السلام به دنیا آمده اند و أبو حنیفه اگر چه معاصر حضرت بوده است و لکن در نزد حکومت مطرود بود.

این نقل فتاوی را علاّمه در تذکره و ابن قدامه در مغنی ذکر کرده اند.

أمّا اینکه ایشان فرمودند: بر فرض تعارض و تساقط، رجوع به اطلاقات حرمت طیب بر محرم می شود؛ در سابق نیز عرض کردیم: موضوع أدلّه حرمت طیب یا جزماً و یا إحتمالاً مُحرم می باشد، که عرفاً حاجی بعد از حلق و تقصیر، دیگر مُحرم نمی باشد، پس این روایات نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر اطلاقی ندارد.

الحجّ/ مناسک منی/سببیه الحلق و التقصیر للحلیّه /حلیّه الطیب بعد الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ/ مناسک منی/سببیه الحلق و التقصیر للحلیّه /حلیّه الطیب بعد الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: در مورد حلیّت طیب در حجّ تمتع دو دسته روایت وجود داشت که طائفه اولی دلالت بر بقاء حرمت آن تا زمان انجام طواف و سعی حجّ می نمود و طائفه دوم دلالت بر حلیّت آن به مجرّد حلق و تقصیر می نمود و این دو دسته با یکدیگر تعارض داشتند.

ص: ۵۲

آقای داماد در جمع میان طائفه أولی و طائفه ثانیه فرموده است:

أکل طیب با حلق و تقصیر حلال می شود و اگر چه أکل آن قبل از طواف و سعی مکروه می باشد، و لکن سائر استعمالات طیب مانند عطر زدن با انجام طواف و سعی حلال می شود، پس صحیح است که گفته شود: «إذا حلق المتمتع حلّ له کلّ شیء حتی أکل الطیب فإذا طاف و سعی حلّ له سائر استعامالات الطیب و ارتفع کراهیه أکل الطیب»؛

و در منشأ این جمع تمسّک به یک روایت صحیحه نموده اند:

صحیحه عبدالرّحمن بن حجّاج؛

قَالَ: وُلِدَ لِأَبِی الْحَسَنِ ع مَوْلُودٌ بِمِنًی فَأَرْسَلَ إِلَیْنَا یَوْمَ النَّحْرِ بِخَبِیصٍ فِیهِ زَعْفَرَانٌ وَ کُنَّا قَدْ حَلَقْنَا قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَکَلْتُ أَنَا وَ أَبَی الْکَاهِلِیُّ وَ مُرَازِمٌ أَنْ یَأْکُلَا وَ قَالا لَمْ نَزُرِ الْبَیْتَ فَسَمِعَ أَبُو الْحَسَنِ ع کَلَامَنَا فَقَالَ لِمُصَادِفٍ وَ کَانَ هُوَ الرَّسُولُ الَّذِی جَاءَنَا بِهِ فِی أَیِّ شَیْءٍ کَانُوا یَتَکَلَّمُونَ قَالَ أَکَلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَ أَبَی الْآخَرَانِ وَ قَالا لَمْ نَزُرْ بَعْدُ فَقَالَ أَصَابَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قَالَ أَ مَا یَذْکُرُ حِینَ

أَوتِينَا بِهِ فِى مِثْلِ هَـٰذَا الْيَوْم فَأَكَلْتُ أَنَا مِنْهُ وَ أَبَى عَبْدُ اللَّهِ أَخِى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ فَلَمَّا جَاءَ أَبِى حَرَّشَهُ عَلَىَ فَقَالَ يَا أَبَهْ إِنَّ مُوسَىٰ أَكَلَ خَبِيصاً فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَ لَمْ يَزُرْ بَعْدُ فَقَالَ أَبِى هُوَ أَفْقَهُ مِنْکَ أَ لَيْسَ قَدْ حَلَقْتُمْ رُءُوسَکُمْ.

«خبیص» ظاهراً نوعی حلوا بوده است.

و آقای داماد در استدلال به این روایت، دو وجه بیان نموده اند:

وجه أوّل: محتمل نمی باشد که دو حجّ که امام کاظم علیه السلام در زمان جوانی و در زمان این خطاب انجام داده اند و همچنین حجّ عبدالله أفطح و حجّ عبدالرحمن بن حجّاج و مزارم و کاهلی، حجّ إفراد بوده باشد و هیچ یک حجّ تمتع نبوده باشد؛ چرا که حجّ تمتع أفضل انواع حجّ می باشد که دارای فضیلت بسیاری است، پس محتمل نمی باشد که امام علیه السلام در هر دو بار حجّ خود و تعدادی از أصحاب ایشان، حجّ إفراد انجام داده باشند.

ص: ۵۳

و ما در تکمیل این کلام ایشان و در تأیید ایشان روایاتی را در فضیلت حجّ تمتع ذکر می کنیم؛

صحیحه صفوان:

عن أبی عبدالله علیه السلام فَقَالَ لَوْ حَجَجْتُ أَلْفَ عَامٍ لَمْ أَقْرُنْهَا إِلَّا مُتَمَتِّعاً.

معتبره جمیل:

قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا دَخَلْتُ قَطُّ إِلَّا مُتَمَتِّعاً إِلَّا فِی هَذِهِ السَّنَهِ فَإِنِّی وَ اللَّهِ مَا أَفْرُغُ مِنَ السَّعْیِ حَتَّی تَتَقَلْقَلَ أَضْرَاسِی وَ الَّذِی صَنَعْتُمْ أَفْضَلُ .

و در روایات دیگر داریم: «الْمُتْعَهُ وَ اللَّهِ أَفْضَلُ وَ بِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ وَ جَرَتِ السُّنَّه».

حال با توجّه این روایات محتمل است نیست که در تمام این موارد امام علیه السلام و أصحاب ایشان، حجّ إفراد انجام داده باشند، در حالی که امام کاظم علیه السلام در زمان پدر خود جوان بوده اند.

بنابراین علم به اینکه یکی از این حجّ های مفروض در روایت، حجّ تمتّع بوده است، وجود دارد، که در نتیجه روایت دلالت بر جواز أکل حلوای زعفرانی به مجرّد انجام حلق و تقصیر خواهد نمود.

وجه دوم:

ایشان می فرماید:

در ذیل این صحیحه آمده است: «ألیس قد حلقتم رؤوسکم» که ظاهر آن تعلیل برای جواز أکل طعام مشتمل بر طیب می باشد و ظاهر آن این است که حلق رأس تمام العلّه می باشد، و علّت نیز معمّم می باشد، بنابراین اگر چه مورد روایت حجّ إفراد باشد و لکن می توان به حجّ تمتع نیز تعدّی کرد.

و سپس می فرماید:

و لکن در مقابل این صحیحه، دو روایت قرار گرفته است:

الأوّل: صحیحه منصور بن حازم:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَمَی وَ حَلَقَ أَ یَأْکُلُ شَیْئاً فِیهِ صُفْرَهٌ قَالَ لَا حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ وَ یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاء.

«صفره» یعنی زعفران.

در این صحیحه نهی از أکل زعفران شده است و لکن در مقام جمع عرفی این نهی قابل حمل بر کراهت می باشد، بنابراین در مقام جمع این نهی حمل بر کراهت می شود.

الثانی: صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ کُلِ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیب .

این روایت حلیّت طیب به مجرّد حلق را نفی و دلالت بر بقاء حرمت آن می کند.

این روایت اگر چه قابل حمل بر کراهت نمی باشد، و لکن از آن جهت که دلالت آن بر حرمت جمیع استعمالات طیب به اطلاق می باشد، بنابراین اطلاق آن در مورد أکل طعام مشتمل بر طیب تقیید زده می شود و حمل بر استعمال طیب به غیر أکل آن می شود.

و لکن به نظر ما این جمع مشکل است:

چرا که أوّلاً:

این توجیه و جمع ایشان در مورد صحیحه أبی أیّوب جاری نمی شود؛ زیرا که مورد آن زدن عطر و مسک به رأس می باشد «ثمّ ضمّد رأسه بمسک و زار البیت و کان متمتعاً»، نه أکل طیب، حال چگونه ایشان این صحیحه را توجیه می نمایند؟!

علاوه بر اینکه در صحیحه سعید بن یسار اگر چه استعمال خاصّی از طیب لحاظ نشده است و تعبیر شده است: «الحنّاء و الثیاب و الطیب و کلّ شیء إلاّ النساء» و لکن قدر متیقّن از «طیب» به قرینه عطف آن بر ثیاب و حناء، معطّر شدن به آن است، نه أکل طعام مشتمل بر طیب، که با توجّه به این نکته عدم جریان توجیه ایشان در مورد این صحیحه روشن می شود.

ص: ۵۵

ثانیاً:

آیا محتمل است که أکل طعام مشتمل بر زعفران مکروه باشد و لکن امام کاظم علیه السلام اصرار بر أکل آن داشته باشد؟! بلکه امام بعد از أکل عبدالرّحمن و إمتناع آن دو نفر دیگر بفرماید: أصاب عبدالرّحمن و او را تشویق به این أکل نماید و آن دو نفر دیگر را و لو به جهت إعتقادشان به حرمت أکل طیب توبیخ نماید، بدون اینکه قرینه ای بر کراهت آن اقامه نماید.

جمع صحیح:

به نظر ما در جمع میان این دو طائفه، صحیح این است که گفته شود:

صحیحه عبدالرحمن قابل حمل بر حجّ إفراد می باشد؛ بنابراین در مقام جمع با طائفه أولی حمل بر حجّ إفراد می شود:

چرا که محتمل است که سالی که امام کاظم علیه السلام به همراه پدر بزرگوار و برادر خود عبدالله، به حجّ عازم شدند، همان سالی باشد که امام صادق علیه السلام حجّ إفراد انجام دادند، که حضرت قصد همراهی و بودن در رکاب پدر بزرگوار خود داشتند، به همین جهت ایشان و برادرشان عبدالله نیز محرم به حجّ إفراد شده باشند.

علاوه بر اینکه حجّ تمتّع مورد قبول عامّه نبوده است و ظرف تقیه بوده است، به همین جهت در روایات حضرت می فرماید: «أفرد بالحجّ و انو المتعه، یا لبّ بالحجّ و أهلل بالحجّ و انو المتعه»، بنابراین اینچنین نبوده است که انجام حجّ تمتع توسّط أصحاب شایع بوده باشد و معقول بوده است که امام کاظم علیه السلام به جهت عذر عرفی آن را ترک نماید، و اینچنین نبوده است که در این روایت جمعیت بسیاری از أصحاب فرض شده باشد، تا علم به متمتّع بودن یکی از آنان پیدا شود، بلکه فقط امام کاظم علیه السلام و سه نفر از أصحاب فرض شده اند که محتمل است که حجّ هیچیک تمتّع نباشد.

احتمال دیگری هم وجود دارد و آن این است که: مراد از زیارت البیت در این روایات طائفه ثانیه، طواف نساء باشد، یعنی مراد از «لم یزر بعد البیت» عدم انجام طواف نساء بوده باشد؛ چرا که در روایات وارد شده است که «طواف الزیاره و هو طواف النساء»، که در اینصورت مراد از این روایات این خواهد بود که: شبهه بقاء حرمت استعمال طیب تا انتهای أعمال حجّ و إتمام آن را که طواف نساء باشد، داشتند، همچنانکه مالک نیز قائل به بقاء حرمت آن تا زمان إتمام أعمال حجّ بود و اگر چه قائل به طواف نساء نبوده است.

و این توجیه در صحیحه أبو أیوب روشن تر می باشد:

چرا که محتمل است که حضرت در آن سال، طواف و سعی حجّ تمتّع خود را به جهت عذر یا بنابر جواز تقدیم آن از روی اختیار، قبل از وقوف انجام داده باشد، و مراد از زیارت بیت در «ضمّد رأسه بالمسک و زار البیت» طواف نساء باشد، همچنانکه تعبیر «زیارت البیت» در مورد طواف پیامبر در حجّه الوداع که حجّ حضرت قران بود، در هنگام بازگشت از منی به مکّه، که طواف نساء بود، وارد شده است.

و یا محتمل است که از آن جهت که: مفاد صحیحه أبو أیّوب حکایت فعل امام علیه السلام می باشد، أبو أیّوب متوجّه تقدیم طواف و سعی حجّ حضرت بر وقوف به عرفات نشده باشد و گمان کرده باشد که طوافی که حضرت بعد از رجوع از منی انجام می دهند، طواف واجب بوده است، در حالی که آن طواف نساء بوده است.

ص: ۵۷

لکن این توجیه در مورد صحیحه عبدالرحمن مبعّد دارد:

چرا که در ذیل آن حضرت می فرماید: «أليس قد حلقتم رؤوسكم» که ظاهر آن این است که تنها وجه حلیّت و تمام العلّه آن حلق رأس می باشد، و تقدیم طواف و سعی دخالتی در حلیّت ندارد.

البته اینکه آقای داماد با تمسّک به این تعلیل از مورد این روایت که حجّ إفراد می باشد، به حجّ تمتع نیز تعدّی نمودند، صحیح نمی باشد؛ چرا که این کلام حضرت خطاب به افرادی است که حجّ آنان إفراد می باشد و به آنان می فرماید: شما که محرم به حجّ إفراد شده اید، حال که حلق رأس نمودید، أکل خبیص بر شما حلال می گردد.

حاصل مطلب ما در جمع میان این روایات این شد که:

صحیحه عبدالرّحمن قابل حمل بر حجّ افراد می باشد و بر آن حمل می شود.

و صحیحه أبوأیوب حکایت فعل است، که محتمل است امام کاظم علیه السلام به جهت عذر و یا ضعف طواف و سعی حجّ تمتع خود را مقدّم کرده باشند.

نکته:

عجیب این است که گاهی استدلال به فعل معصوم بر جواز استعمال طیب به مجرّد حلق و تقصیر می شود، همچنانکه برخی به صحیحه معاویه بن عمار استناد کرده اند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ هَلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَتَطَيَّبُ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ فَقَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يُضَمِّدُ رَأْسَهُ بِالْمِسْكِ قَبْلَ أَنْ يَزُورَ.

که گفته می شود: این صحیحه نسبت به حجّ تمتع اطلاق دارد! در حالی که پیامبر أصلاً در طول عمر مبارک خود حجّ تمتع انجام ندادند؛ چرا که حجّ ایشان در حجّه الوداع حجّ قران بود و در سال های قبل از آن نیز أصلاً حجّ تمتع مشروع نشده بود، بنابراین مورد این روایت حجّ قران و یا عمره مفرده است که استعمال طیب در هر دو بعد از حلق اشکال ندارد.

ص: ۵۸

و أمّا صحیحه سعید بن یسار؛ این صحیحه نیز خبر شاذّ نادر است که در مقابل روایات کثیره ای می باشد که مفتی به مشهور نیز می باشد، و با توجّه به اینکه در مقبوله عمر بن حنظله فرمود: «المجمع علیه بین أصحابک و یترک الشاذّ النادر» که به نظر ما مراد از «المجمع علیه» شهرت عملیه میان أصحاب می باشد، بنابراین صحیحه سعید بن یسار باید طرح شود.

بلکه حتی اگر مراد از شهرت در مقبوله، شهرت روائیه هم باشد، باید صحیحه سعید بن یسار طرح شود؛ چرا که روایات متعدّدی دلالت بر بقاء حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر می نمود، که در اینصورت روایات طائفه أولی مشهور روائی و صحیحه سعید شاذّ نادر خواهد بود.

و بر فرض تعارض میان دو طائفه مستقرّ باشد و جمع عرفی میان آن دو نباشد، بنابر حجیّت استصحاب در شبهات حکمیه، استصحاب بقاء حرمت طیب و لو از جهت شکّ در رافع جاری خواهد بود.

برخی از أعلام معاصرین که منکر حجیّت استصحاب در شبهه حکمیه می باشند، در مصباح الناسک فرموده اند:

بعد از تعارض و تساقط، استصحاب حرمت طیب مشکل ندارد؛

چرا که حرمت محرّمات احرام از اموری است که بدون مزیل رفع نمی شود، و حال شکّ در مزیل بودن حلق می باشد، که در این حال استصحاب عدم مزیل جاری می گردد و اثبات بقاء حرمت طیب ثابت می شود، و این استصحاب از آن جهت که استصحاب عدم می باشد، مبتلای به تعارض استصحاب عدم جعل و استصحاب بقاء مجعول نخواهد بود.

و مشابه این کلام ایشان را آقای تبریزی ره در شکّ مطهریّت أمری و زوال نجاست با تطهیر به وسیله آن بیان نموده است، ایشان فرموده است: در این حال با شکّ در مزیل بودن این شیء، استصحاب عدم مزیل جاری می شود و بقاء نجاست ثابت می گردد؛ چرا که نجاست از اموری است که بدون مزیل زائل نمی شود. و این استصحاب نیز از آن جهت که عدمی است، مبتلای به اشکال تعارض استصحاب جعل و مجعول نمی باشد.

ص: ۵۹

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

آنچه در مقام مشکوک می باشد، غایت حرمت طیب می باشد که آیا حلق و تقصیر می باشد و یا طواف و سعی، و محتمل است که در عالم ثبوت عنوانی که به عنوان غایت فرض شده باشد، عنوان «حلق و تقصیر» و یا عنوان «طواف و سعی» باشد و جعل اینچنین باشد که «ما لم یحلق و یا ما لم یطف و یسع»، نه عنوان کلّی «مزیل»، بلکه حتی اگر در موردی نیز فرموده باشند: «ما لم یطرء مزیل»، محتمل خواهد بود که این عنوان مشیر به همان عنوان واقعی مزیل باشد، که مردّد است میان أمری که یقین به وجود آن می باشد (بنابر اینکه حلق و تقصیر سبب حلیّت می باشند) و أمری که یقین به عدم آن می باشد (بنابر اینکه طواف و سعی سبب حلیّت می باشند).

بله، گفته می شود: بعد از تعارض رجوع به أصل عملی نمی شود، بلکه رجوع به عامّ فوقانی می شود و آن اطلاق صحیحه حمران می باشد:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ ثُمَّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْیُوفُوا نُذُورَهُمْ قَالَ التَّفَثُ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطِّیبِ فَإِذَا قَضَی نُسُکَهُ حَلَ لَهُ الطِّیبُ .

و متمتّع بعد از حلق و تقصیر، هنوز نسک خود را تمام نکرده است، پس مشمول این صحیحه خواهد بود.

الحجّ/مناسک منی/ زمن حلیّه الطیب /أدلّه بقاء حرمه الطیب إلی یوم الثالث عشر ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ/مناسک منی/ زمن حلیّه الطیب /أدلّه بقاء حرمه الطیب إلی یوم الثالث عشر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: حرمت طیب تا ظهر روز سیزدهم باقی می ماند، و روایاتی که دلالت بر حلیّت آن در هنگام حلق و تقصیر می کند، شاذ نادر می باشد و در مقام تعارض طرح می شود.

ص: ۶۰

ممکن است در مقام گفته شود:

بعد از تعارض دو طائفه از روایات و تساقط آن دو، باید به عامّ فوقانی رجوع شود، و آن عبارت است از :

صحیحه حمران؛

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ ثُمَّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْیُوفُوا نُذُورَهُمْ قَالَ التَّفَثُ حُفُوفُ الرَّجُلِ مِنَ الطِّیبِ فَإِذَا قَضَی نُسُکَهُ حَلَ لَهُ الطِّیبُ .

این صحیحه عامّ فوقانی است؛ چرا که «قضاء نسک» قابل حمل به حال بعد از حلق و تقصیر می باشد؛ چرا که در این حال معظم نُسُک را قضاء و انجام داده است، و از جهت دیگر نسبت به بقاء حرمت طیب تا به بعد از انجام طواف و سعی اطلاق دارد، پس از آن جهت که این صحیحه با هر دو طائفه جمع عرفی دارد، بنابراین عامّ فوقانی خواهد بود و به آن رجوع می شود؛ و اطلاق این صحیحه حکم به بقاء حرمت طیب تا زمان انجام طواف و سعی می کند؛ چرا که اگر چه در مقام جمع عرفی قضاء نسُک قابل حمل بر حال بعد از حلق و تقصیر می باشد و لکن فی نفسه قبل از انجام طواف و سعی، قضاء النسُک صدق نمی کند.

این مطلب اگر چه وجیه است و لکن دو اشکال دارد:

اشکال أوّل:

روایاتی که در تفسیر و تعیین مراد از «قضاء التفث» وارد شده است، مبتلی به معارض می باشد: چرا که برخی از این روایات آن را تفسیر به اجتناب از طیب، و برخی به أداء مناسک، و برخی به حلق و تقلیم أظفار تفسیر نموده است، که میان این روایات جمع عرفی نمی باشد و مراد از قضاء التفث مجمل خواهد شد. بنابراین صحیحه حمران خود طرف معارض با برخی از روایات می باشد.

ص: ۶۱

گفته نشود: طرف تعارض در این صحیحه، صدر آن می باشد که التفث را تفسیر می کند، و لکن محلّ استشهاد و استدلال ذیل می باشد که می فرماید: «فإذا قضی نسکه حلّ له الطیب»؛ چرا که ذیل نیز طرف تعارض می باشد؛ زیرا که ذیل با فاء تفریع بر صدر شده است و مبتنی بر آن است.

اشکال دوم:

بر فرض که گفته شود: این صحیحه حمران مبتلی به معارض نمی باشد و یا گفته شود: این روایات در مقام تفسیر به بطون قرآن می باشند، که در روایات داریم: «إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً»، که در اینصورت این أخبار با یکدیگر قابل جمع خواهند بود، نه اینکه در مقام تفسیر ظاهر قرآن باشند تا اشکال استعمال لفظ در أکثر از معنای واحد لازم بیاید، (و اگر چه به نظر ما حمل این روایات بر بیان بطن قرآن خلاف ظاهر است)، و لکن این صحیحه معارضی دارد و آن معتبره اسحاق بن عمّار می باشد که نسبت میان این دو عموم من وجه می باشد؛

در معتبره اسحاق بن عمّار می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ مَا يَحِلُّ لَهُ فَقَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ.

این معتبره اگر چه در خصوص متمتّع می باشد و لکن أعمّ از طیب و غیر طیب از دیگر محرّمات می باشد و به اطلاق خود دلالت بر حلیّت طیب با حلق و تقصیر می کند و قابل تقیید به طیب می باشد، و صحیحه حمران نیز به اطلاق خود دلالت می کند: تا قبل از قضاء نسک، طیب حلال نمی شود۲، که مورد اجتماع حرمت و حلیّت طیب بعد از حلق و تقصیر و قبل از قضاء نسک خواهد بود.

علاوه بر اینکه به خاطر من می باشد که: روایاتی می باشد که أعمّ از حجّ تمتع می باشد که به اطلاق خود می گوید: «إذا حلق حلّ له کلّ شیء إلاّ النساء» که شامل طیب می شود.

و در سابق نیز عرض کردیم: از آن جهت که دلالت معتبره بر سببیّت حلق و تقصیر برای حلیّت محرّمات به ظهور می باشد، طرف تعارض با روایاتی که به نصوصیّت دلالت بر سببیّت رمی جمره عقبه می کرد، نمی باشد، علاوه بر اینکه بر فرض معارض هم باشد، منافاتی ندارد که صحیحه حمران نیز با آن طرف تعارض باشد و مانع حجیّت این صحیحه باشد.

بنابراین بهترین وجه برای اثبات بقاء حرمت طیب، تقدیم روایات دالّ بر بقاء حرمت طیب می باشد؛ چرا که موافق با شهرت عملی میان أصحاب می باشد و روایات مخالف شاذّ نادر می باشد.

نکته:

به نظر ما مرجّحات باب تعارض مختصّ به تعارض به نحو تباین می باشد و در تعارض به صورت عامّین من وجه جاری نمی شود؛

چرا که در این روایات تعبیر شده است که: خبر مخالف کتاب و یا خبر موافق عامّه طرح شود، که ظاهر در لزوم طرح تمام خبر رأساً می باشد، در حالی که دو خبر معارض به نحو عموم من وجه هیچ یک به قول مطلق خبر مخالف کتاب و یا موافق عامّه نمی باشد، بلکه عموم آن مخالف کتاب و یا موافق با عامّه می باشد، و فقط عموم آن دو در مورد اجتماع طرح می شود، نه خبر.

فرع آخر:

بعد از انجام طواف و سعی، طیب حلال می شود و لکن دو حرام از محرّمات إحرام بر حرمت خود باقی می ماند: نساء و صید؛

ص: ۶۳

حرمت نساء با انجام طواف نساء رفع می شود.

أمّا حرمت صید؛

مشهور فرموده اند: با انجام حلق و تقصیر، در کنار سایر محرّمات، صید الإحرام نیز حلال می شود، و آنچه بر حرمت باقی می ماند صید الحرم می باشد، نه صید الإحرام.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که برخی از روایات دلالت بر بقاء حرمت صید إحرام تا ظهر روز سیزدهم می کند؛

منها: صحیحه معاویه بن عمار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ کُلِ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ فَإِذَا زَارَ الْبَیْتَ وَ طَافَ وَ سَعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّیْد.

ظاهر «إلّا الصید» صیدی است که إحرام سبب تحریم آن بوده است، که امام در مقام بیان حکم آن می باشد، و إلّا صید حرم که ارتباطی به إحرام ندارد، بلکه طبق آیه « من دخله کان آمناً» صید در داخل حرم حتی بر شخص محلّ جایز نمی باشد.

منها: صحیحه أخری لمعاویه؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ نَفَرَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ مَتَی یَحِلُّ لَهُ الصَّیْدُ قَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ مِنَ الْیَوْمِ الثَّالِث.

ظاهر از «الیوم الثالث» الیوم الثالث من أیام التشریق می باشد، که ظهر روز سیزدهم خواهد بود، نه ظهر روز دوازدهم.

منها: صحیحه حمّاد؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَصَابَ الْمُحْرِمُ الصَّیْدَ فَلَیْسَ لَهُ أَنْ یَنْفِرَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ وَ مَنْ نَفَرَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَلَیْسَ لَهُ أَنْ یُصِیبَ الصَّیْدَ حَتَّی یَنْفِرَ النَّاسُ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَی فَمَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ ... لِمَنِ اتَّقی قَالَ اتَّقَی الصَّیْدَ.

ظاهر «فلیس له أن یصیب الصید حتی ینفر الناس» صید الإحرام می باشد، و إلاّ صید الحرم تا زمانی که در حرم می باشد، قبل از نفر الناس و بعد از آن و حتی بعد از إنتهاء ذی الحجّه حرام می باشد.

بنابراین مقتضای قاعده حکم به بقاء حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم می باشد، و لکن از آن جهت که مشهور فتوای به بقاء حرمت بعد از حلق و تقصیر نداده اند، مناسب که حکم به احتیاط واجب شود.

فرع آخر:

آیا سبب حلیّت صید خصوص تحقق ظهر روز سیزدهم می باشد و یا مجموع تحقق ظهر روز سیزدهم و طواف نساء سبب حلیّت می باشد؟

به نظر ما ظاهر روایات، صحّت وجه دوم می باشد؛ یعنی طواف نساء نیز دخیل در حلیّت صید می باشد؛

ظاهر صحیحه معاویه بن عمّار که می فرماید: «اگر حلق و تقصیر نماید، تمام محرّمات حلال می شود، غیر از طیب و نساء و صید، و اگر طواف و سعی انجام شود، تمام محرّمات از جمله طیب نیز حلال می شود، غیر از نساء و صید، و اگر طواف نساء انجام شود، تمام محرّمات از جمله نساء نیز حلال می شود، و اگر ظهر روز سیزدهم بشود، صید نیز حلال می شود» این است که: اگر طواف نساء نشود، صید حلال نمی شود و اگر چه ظهر روز سیزدهم شده باشد.

و أمّا صحیحه دوم معاویه بن عمّار و صحیحه حمّاد نسبت به حلیّت صید در ظهر روز سیزدهم در فرض عدم انجام طواف نساء اطلاقی ندارد؛ چرا که این روایات در مقام بیان دفع توهّم حلیّت صید با انجام حلق و تقصیر و بیان استمرار حرمت آن تا ظهر روز سیزدهم می باشند.

ص: ۶۵

و مرحوم صاحب جواهر از شـهید أوّل در دروس نقل می کنـد که او از علاّمه نقل می کند که: «مذهب علمای ما این است که تا طواف نساء انجام نشود، صید حلال نمی گردد»، که این می تواند قرینه بر مدّعای ما و عدم اطلاق این روایات باشد.

نکته:

آیا در حلیّت طیب به سبب طواف و سعی و یا حلیّت نساء که به سبب طواف نساء می باشد، نماز طواف نیز شرط می باشد؟

یعنی اگر کسـی به جهت جهل و یا نسـیان، صـلاه طواف را ترک کند، و یا صـلاه طواف را از روی جهل تقصـیری به صورت باطل انجام دهد، آیا استعمال طیب و استمتاع از نساء بر او حلال می شود؟

به نظر ما بعید نیست که:

ظاهر «إذا طاف حلّ له النساء» و یا «إذا طاف و سـعی حلّ له الطیب» این باشد که سـبب حلیّت، طواف همراه با شؤون و شـرایط آن می باشد، که یکی از شؤون آن نماز طواف می باشد، و به همین جهت در روایت داریم: «أَيَنْسُكُ الْمَنَاسِكَ وَ هُوَ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَقَالَ نَعَمْ إِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ فَإِنَ فِيهِ صَلَاه»؛ یعنی داخل خود طواف نماز می باشـد و طواف ظرف برای نماز می باشـد، پس اینکه گفته می شود: «طاف» یعنی طواف را با آنچه بر آن مشـتمل می باشد که نماز باشد، انجام داد، مانند اینکه گفته می شود: «فإنّ فی الصـلاه رکوعاً»، که حـال اگر گفته شود: «صـلّی» ظـاهر در این خواهـد بود که: «صـلّی مع مـا تشـتمل علیه من الرکوع».

بنابراین به نظر ما: ظهور عرفی «إذا طاف» طواف متعارف می باشد که همراه با نماز است.

ص: ۶۶

(مسأله ۴۰۸): إذا لم یقصّر و لم یحلق نسیانا أو جهلا- منه بالحکم الی أن خرج من منی رجع و قصر أو حلق فیها فان تعذر الرجوع أو تعسر علیه قصر أو حلق فی مکانه و بعث بشعر رأسه الی منی ان أمکنه ذلک.

سه فرع در این مسأله می باشد:

فرع أوّل: اگر شخصی از روی عمد، حلق و تقصیر در منی را ترک کند و به مکّه برود، آیا لازم است که به منی رجوع کند و حلق و یا تقصیر نماید؟

فرع دوم: اگر شخصی از روی عمد، در خارج از منی حلق و یا تقصیر نماید، آیا این حلق و تقصیر مجزی می باشد؟

فرع سوم: اگر شخصی از روی جهل و یا نسیان، حلق و تقصیر در منی را ترک کند و بعد از خروج از منی عالم و یا متذکّر بشود، آیا رجوع به منی برای حلق و تقصیر لازم است؟

أمّا ناسی؛

در صحیحه حلبی آمده است:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ یَحْلِقَهُ حَتَّی ارْتَحَلَ مِنْ مِنًی قَالَ یَرْجِعُ إِلَی مِنًی حَتَّی یُلْقِیَ شَعْرَهُ بِهَا حَلْقاً کَانَ أَوْ تَقْصِیراً.

آقای خوئی فرموده است:

«یلقی شعره بمنی» کنایه از این است که در منی این مو از بدن او جدا شود، نه اینکه غرض افتادن مو در منی باشد تا گفته شود: این روایت منافات ندارد با اینکه شخص در مکّه مثلاً حلق و تقصیر نماید و مو را به منی بفرستد و لو با واسطه شخص دیگری، که برخی از معاصرین نیز این مطلب را قائل شدند.

و لکن انصاف این است که: استظهار آقای خوئی متین است؛

ظاهر روایت این است که بازگردد به منی که در آنجا حلق و یا تقصیر نماید.

و در مورد جاهل نیز روایت بر لزوم رجوع به منی می باشد.

أمّا آقای سیستانی فرموده است:

حلق و تقصیر در خارج از منی حتی در صورت عمد نیز مجزی می باشد، و فقط در فرض عمد عصیان نموده و مستحقّ عقاب خواهد بود.

الحجّ/ مناسک منی /ترک الحلق و التقصیر بمنی /دلیل لزوم الرجوع إلی منی ۹۴/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحجّ/ مناسک منی /ترک الحلق و التقصیر بمنی /دلیل لزوم الرجوع إلی منی

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم باقی است و بحث در توقف حلیّت آن بر طواف نساء بود.

نکته:

قول به بقاء حرمت صید حتی بعد از طواف نساء تا ظهر روز سیزدهم خلاف مشهور می باشد؛

صاحب جواهر می فرماید: «أما الصید فقد ذکره المصنف هنا و فی النافع بل هو معقد النسبه إلی علمائنا فی محکی المنتهی»؛

به همین جهت مشهور صحیحه معاویه بن عمار را «إِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ» حمل بر صید الحرم نموده اند.

و مرحوم آقای داماد برای این مطلب وجهی ذکر کرده و فرموده اند:

در صدر صحیحه فرمودند: «إذا حلق حلّ له کلّ شیء إلا النساء و الطیب»، و نفرمودند: «إلّا النساء و الطیب و الصید» و صید را استثناء ننمودند، بنابراین عموم تحلیل در صدر روایت قرینه بر این است که مراد از ذیل این است که: متوجّه باشید که صید فقط از ناحیه إحرام حرام نبود، بلکه از ناحیه حرم نیز حرام بود، پس تا در حرم می باشید، از صید اجتناب کنید.

ص: ۶۸

و لکن این کلام ایشان صحیح نیست:

ظاهر استثناء صید از کلّ شیء أحرم منه، استثناء متصل می باشد، پس مراد صید حرم نمی باشد؛ چرا که صید حرم که از

محرّمات احرام نیست که از حلیّه محرّمات استثناء بشود.

بله، مشهور فرموده اند: حرمت صید بعد از طواف نساء باقی نمی باشد؛ چرا که حرمت صید غایت دارد و تا أبد نمی باشد.

و لکن همانگونه که عرض کردیم: نظر مشهور صحیح نمی باشد؛ چرا که روایات صحیحه دلالت بر بقاء حرمت صید تا ظهر روز سیزدهم می باشد.

و لکن بحث در این بود که: آیا صحیحه أخری معاویه بن عمّار و یا صحیحه حمّاد شامل کسی که هنوز طواف نساء انجام نداده است، می باشد؟

اگر گفته شود: این دو صحیحه اطلاق دارد و شامل تارک طواف نساء نیز می شود، می توان به این اطلاق أخذ کرد؛ چرا که اینچنین نیست که صحیحه أولی معاویه بن عمّار «إذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من کلّ شیء أحرم منه إلاّ الصید» معارض این دو صحیحه باشد، به این نحو که دلالت بر این کند که: «اگر طواف نساء انجام نشود، صید بر حرمت خود باقی می ماند»، بلکه این صحیحه فقط دلالت بر این می کند که اگر طواف نساء انجام بشود، صید حلال نمی شود و اینکه طواف نساء سبب حلیّه صید نمی باشد، که جمع این صحیحه معاویه بن عمّار با صحیحه أخری معاویه و صحیحه حمّاد این است که صید با انجام طواف نساء حلال نمی شود و باید تا روز سیزدهم صبر کرد.

ص: ۶۹

و لکن اشکالی که بر این دو صحیحه وارد می باشد، این است که؛

طبق مبنای مشهور، شخص تا طواف نساء انجام نشود، مُحرم می باشد و از نظر شرعی می توان گفت: «هذا مُحرم أی حرم علیه النساء» و به قول مطلق نمی توان گفت: «هذا مُحلّ»، اگر چه مردم با حلق و خلع لباس إحرام گمان می کنند که از إحرام خارج شده اند، که ظاهر کلام آقای خوئی نیز همین مطلب می باشد.

حال طبق این مبنی و با توجّه به آیه «حرّم علیکم صید البرّ ما دمتم حرما» و آیه دیگر که می فرماید: «إذا حللتم فاصطادوا» این است که تا هنگامی که طواف نساء انجام نشده باشد، حرمت صید باقی است و حلیّه صید مشروط به احلال کامل می باشد،

که در اینصورت اطلاق این دو صحیحه خلاف اطلاق کتاب خواهد بود. پس کلام دیروز ما صحیح خواهد بود: که بدون انجام طواف نساء و لو ظهر روز سیزدهم بشود، صید حلال نمی شود، و این دو روایت صحیحه حکم حیثی می گویند که از نظر زمان مشکل حلیّت صید حلّ می شود و لکن اطلاق ندارد که حلال می شود و لو أعمال ناقص باشد و طواف نساء نکرده است.

و لکن به نظر ما این مطلب واضح نمی باشد؛

چرا که در عرف معاصر عنوان «مُحرم» بر شخص بعد از انجام حلق و تقصیر صادق نمی باشد و محتمل است که در عرف زمان أئمّه علیهم السلام نیز همینگونه بوده باشد، و آیه نیز مصداق محرم را تعیین نمی کند و فقط نهی از صید تا زمان بقاء إحرام می نماید، بنابراین اطلاق این آیات نسبت به بقاء حرمت صید تا زمان انجام طواف نساء ثابت نمی باشد،

ص: ۷۰

که در اینصورت بنابر اطلاق دو صحیحه أخری معاویه و صحیحه حمّاد نسبت به تارک طواف نساء، بلکه نسبت به تارک طواف و سعی حجّ، حکم به حلیّت صید در ظهر روز سیزدهم می شود و اگر چه طواف نساء و طواف و سعی حجّ انجام نشده باشد.

أمّا اگر این دو صحیحه اطلاقی نداشته باشند، به أصل برائت از حرمت صید بعد از ظهر روز سیزدهم می شود؛ چرا که دلیلی بر بقاء حرمت صید بعد از آن نمی باشد، و اگر احرام حالت إعتباریه شرعیه باشد، که این مطلب با توجّه به «إذا لبّی فقد أحرم» بعید نمی باشد، استصحاب بقاء حرمت، استصحاب در شبهات حکمیه خواهد بود، و اگر احرام را أمر عرفی بدانیم، شکّ در مقام شبهه مفهومیه خواهد بود، و استصحاب بقاء إحرام استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه خواهد بود، که به نظر ما هیچ یک از این دو استصحاب جاری نمی باشد.

البته اگر چه در جلسه گذشته ما اطلاق این دو صحیحه را منکر بودیم، و لکن حال با تأمّل بیشتر اطلاق صحیحه ثانیه معاویه بن عمّار را بعید نمی دانیم؛ چرا که در حالی که برخی طواف نساء خود را بعد از أیام تشریق انجام می دادند، امام علیه السلام بدون هیچ تفصیلی در پاسخ سائل حکم به حلیّت صید در ظهر روز سیزدهم نمودند.

و لکن از آن جهت که این نظر خلاف کلام علاّمه است که فرمودند: بقاء حرمت صید تا هنگام طواف نساء مذهب علمای ما می باشد، مناسب است که مراعات این اجماع منقول و یا فتوای مشهور بشود.

ص: ۷۱

رجوع به مسأله ۴۰۸:

إذا لم يقصّر و لم يحلق نسيانا أو جهلا منه بالحكم الى أن خرج من منى رجع و قصر أو حلق فيها فان تعذر الرجوع أو تعسر عليه قصر أو حلق فی مكانه و بعث بشعر رأسه الى منى ان أمكنه ذلك.

أمّا ناسی؛ صحيحه حلبی دلالت بر لزوم رجوع به منی می كند؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقْصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ يَحْلِقَهُ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مِنًى قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مِنًى حَتَّى يُلْقِيَ شَعْرَهُ بِهَا حَلْقاً كَانَ أَوْ تَقْصِيراً.

أمّا جاهل؛

در روايت علیّ بن أبی حمزه بطائنی عن أبی بصير آمده است:

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ جَهِلَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ يَحْلِقَ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مِنًى قَالَ فَلْيَرْجِعْ إِلَى مِنًى حَتَّى يَحْلِقَ شَعْرَهُ بِهَا أَوْ يُقَصِّر.

مرحوم آقای خوئی فرموده اند:

اين روايت ضعيف می باشد؛ چرا كه در طريق آن علیّ بن أبی حمزه بطائنی می باشد، و لكن ضعف اين روايت مشكلی ايجاد نمی كند؛ چرا كه با توجّه به صحيحه حلبی كه در مورد ناسی بود، می توان حكم به لزوم رجوع در مورد جاهل نيز نمود؛ چرا كه از نظر عرف نسيان و جهل در اين حكم تفاوتی ندارند و إلغاء خصوصيّت از ناسی به جاهل می شود.

و لكن اين فرمايش ناتمام است:

چرا كه اگر چه حدأقلّ در اين موارد احتمال خصوصيت در ناسی و عدم تعدّی به جاهل قاصر را عرفی نمی دانيم و به نظر ما فحوای عرفی شامل او می شود، بر خلاف مشهور كه حديث لا تعاد را مختصّ به ناسی می دانند و حتّی به جاهل قاصر تعدّی نمی كنند، و لكن نمی توان از ناسی كه عادتاً مقصّر نمی باشد، به جاهل مقصّر نيز تعدّی نمود.

پس مناسب این است که از ابتدا گفته شود:

أصلاً حلق و تقصیر زمان معیّنی ندارد و لازم نیست در عید قربان و یا أیام تشریق انجام داده بشود، و نهایت این است که انجام آن در منی لازم است و در صورت ترک آن در منی، باید به منی بازگردد. بله، حلق و تقصیر باید در ذی الحجّه باشد؛ چرا که «الحجّ أشهر معلومات» و حلق و تقصیر از أعمال حجّ می باشد.

و این روایت حلبی و أبی بصیر نسبت به بعد از ذی الحجّه اطلاق ندارند؛ چرا که در این دو روایت تعبیر «حتی ارتحل من منی» وارد شده است و مشخّص است که إرتحال از منی در چند روز قریب بعد از یوم العید می باشد، نه با فاصله ۲۰ روز از یوم العید! و به صورت معمول به این مقدار مدّت طولانی در منی نمی مانند، و اینچنین نیست که گفته شده باشد: حتی ارتحل من مکّه.

بله، روایات دیگر مانند صحیحه مسمع نسبت به بعد از ماه ذی الحجّه اطلاق دارد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَحْلِقَ رَأْسَهُ أَوْ يُقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَحْلِقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أَيْنَ كَانَ.

چرا که ظاهر از «حتی نفر» نَفر از مکّه می باشد؛ زیرا که امام علیه السلام بدل «یحلق فی مکّه»، فرمودند: «یحلق فی الطریق أو أین ما کان»، که این تعبیر نسبت به فرض إنقضاء ذی الحجّه اطلاق دارد.

و لکن این صحیحه در مورد ناسی می باشد، پس نمی توان به جاهل مقصّر تعدّی نمود.

بنابراین مقتضای قاعده در جاهل مقصّر در فرض خروج ماه ذی الحجّه بطلان حجّ اوست، و اینکه مرحوم امام می فرماید: (اگر جاهل حلق نکرده باشد، حتی ده سال بگذرد، باید در هر مکانی که هست، حلق به نیّت خروج از احرام ده سال گذشته انجام دهد، که با این حلق از إحرام خارج می شود) صحیح نیست؛ چر که اگر او مقصّر است، به چه دلیل این حلق مجزی می باشد؟! در حالی که ماه ذی الحجّه گذشته است!

ص: ۷۳

بله، در کسی که مرتکب محرّمات إحرام به جهت جهل تقصیری می باشد، روایت بر عدم لزوم کفّاره می باشد، و یا صلاه طواف را به جهت جهل تقصیری ترک کرده باشد، روایت می باشد که: إنّه بمنزله الناسی.

و ناسی به قول مطلق، ناسی مقصّر را شامل نمی شود و ناسی مقصّر یعنی کسی که مستحقّ عقاب می باشد و إلاّ مجرّد ترک تحفّظ موجب استحقاق عقاب نمی باشد؛ چرا که تحفّظ لازم نمی باشد.

بلکه ما یک شبهه ای داریم و آن این است که:

ممکن است که صحیحه مسمع در مورد ناسی هم نسبت به بعد از ماه ذی الحجّه اطلاق نداشته باشد: چرا که این صحیحه ناظر به شرائط حلق و تقصیر نمی باشد و فقط شرط مکانی حلق و تقصیر را که منی باشد، إلغاء می کند و لزوم رجوع به منی را برای حلق و تقصیر نفی می کند، و لکن شرائط این حلق و تقصیر در طریق چیست؟ در مورد آن ساکت می باشد، که یکی از شرائط حلق و تقصیر ماه ذی الحجّه می باشد و شرط زمانی حلق و تقصیر را إلغاء نمی کند.

بله، اگر مورد غالب روایت فرض إنقضاء ذی الحجّه بود، اطلاق آن تمام بود، همچنانکه در مورد «رجل نسی طواف الفریضه حتی وصل إلی بلده» از آن جهت که بسیاری منزلشان در بلاد دور مانند خراسان بوده است، فرض متعارف آن إنقضاء ماه ذی الحجّه می باشد، به همین جهت نسبت به آن اطلاق دارد.

و لکن اگر چه این شبهه می باشد، أمّا مشهور این روایات را نسبت به بعد از ذی الحجّه مطلق دانسته اند و لو از این جهت که عرف و عامّه الناس از این نکته و شبهه مذکور غافل می باشند، بنابراین بعید نیست که طبق فهم مشهور و غفلت نوع مردم از شرائط حلق و تقصیر و شرطیت زمان بعد از نفر از مکّه، استظهار اطلاق از صحیحه مسمع بشود، و شاهد این غفلت عامّه الناس، عدم توجّه مشهور فقهاء به این نکته و حکم به اطلاق این روایات می باشد، در حالی که ایشان از خواص می باشند.

ص: ۷۴

بنابراین نمی توان از این صحیحه به جاهل مقصّر تعدّی نمود.

بله، روایت علی بن أبی حمزه در مورد جاهل می باشد و شامل جاهل مقصّر نیز می شود، که به نظر ما این روایت معتبر می باشد، و لکن این روایت نسبت به فرض ارتحال از مکّه و إنقضاء ماه ذی الحجّه اطلاق ندارد؛ چرا که تعبیر آن «ارتحل من منی».

أمّا عالم عامد:

آقای خوئی فرموده است:

ترک حلق و تقصیر از روی عمد تا قبل از إنقضاء ماه ذی الحجّه، موجب بطلان حج او نمی شود؛ دلیل بر این مطلب صحیحه محمّد بن مسلم می باشد:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی رَجُلٍ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ فَقَالَ إِنْ کَانَ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ وَ هُوَ عَالِمٌ أَنَّ ذَلِکَ لَا یَنْبَغِی لَهُ فَإِنَّ عَلَیْهِ دَمَ شَاةٍ.

مورد این روایت کسی است که از روی عمد و علم قبل از حلق، طواف فریضه را انجام داده است، و متعارف و فرض غالب در این مورد این می باشد که این شخص حلق و تقصیر در روز عید را ترک نموده است، نه اینکه بعد از ورود در مکّه و انجام طواف در همان روز عید به منی بازگردد و طواف و سعی انجام دهد.

و لکن کلام ما این است که:

از ابتدا دلیلی بر تعیّن حلق و تقصیر در روز عید، چه تکلیفاً و چه وضعاً، نمی باشد و زمان آن تا انتهای ماه ذی الحجّه می باشد، و اگر بر فرض وجوب فوری آن از روایات استفاده بشود و لکن دلیلی بر حکم وضعی و شرطیت یوم العید برای حلق و تقصیر نمی باشد تا اینکه از مثل این روایت برای نفی شرطیت کمک گرفته شود.

الحجّ/ مناسک منی/مسأله ۴۰۸ ترک حلق و تقصــیر در منی /أدلّه لزوم رجوع به منی در صورت ترک حلق و تقصیر در آن ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحجّ/ مناسك منی/مسأله ۴۰۸: ترك حلق و تقصـیر در منی /أدلّه لزوم رجوع به منی در صورت ترك حلق و تقصـیر در آن

خلاـصه مبـاحث گذشـته: گفته شـد: اگر کسـی به جهت عمـد یـا جهـل و یا نسـیان، حلق و تقصـیر را ترك کرد، بایـد به منی باز گردد.

آقای سیستانی فرموده اند:

اگر کسی حتی عمداً در خارج منی حلق و تقصیر نماید، مجزی است، هر چند واجب را ترك کرده است.

و لکن این مطلب ایشان خلاف قاعده أوّلیه می باشد؛

چرا که ظاهر أدلّه که می فرماید: به «یرجع إلی منی حتی یلقی شعره بها» و یا «کی یکون حلقه بمنی» این است که وقوع حلق و تقصیر در منی شرط صحّت آن می باشد.

و لکن یك روایت صحیحه می باشد که ممکن است که مؤیّد کلام ایشان باشد:

صحیحه حفص بن بختری؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ یَحْلِقُ رَأْسَهُ بِمَکَّهَ قَالَ یَرُدُّ الشَّعْرَ إِلَی مِنًی.

ظاهر این روایت إجزاء این حلقی است که در خارج منی واقع شده است، بلکه صریح آن إجزاء می باشد و إلاّ تعبیر «یردّ الشعر إلی منی» وجهی نداشت.

و لکن ممکن است گفته شود: این صحیحه در مورد ناسی است.

و لکن جواب از این اشـکال این است که: حمل این روایت بر ناسی وجهی ندارد، بلکه این روایت اطلاق دارد که شامل عامد نیز می باشد.

بنابراین فرمایش ایشان قابل قبول می باشد؛ پس کسـی جهلًا یا سهواً یا عمداً در غیر منی حلق و یا تقصیر کند، مجزی است.

ص: ۷۶

اگر گفته شود: این روایت در خصوص حلق در مکّه می باشد، پس نهایت حکم به إجزاء حلق و تقصیر در مکّه می شود؛ چرا که احتمال خصوصیّت در مکّه وجود دارد، بنابراین نمی توان به غیر مکّه تعدّی نمود، پس در غیر مکّه دلیلی بر إجزاء نمی باشد.

در پاسخ می گوئیم: این مطلب عرفی نیست؛ زیرا که ظاهر ذکر مکّه در کلام این است که حلق و تقصیر در منی نبوده است.

بله، در مسأله ذبح اگر گفته شود: «رجل ذبح بمکّه یجزئه ذلک» احتمال خصوصیت وجود دارد: چرا که در روایت و اگر چه در عمره مفرده می باشد که «مکّه کلها منحر».

أمّا احتمال خصوصیت حلق و تقصیر در حرم نیز یا عرفی نیست و یا دلیلی بر این شرطیت بعد از فرض عدم شرطیت منی و مکّه، نمی باشد.

بنابراین با وجود این صحیحه حفص و به قرینه آن، روایات دیگر مانند صحیحه حلبی و معتبره أبی بصیر اگر چه ظهور در إرشاد به شرطیت منی دارد، حمل بر بیان حکم تکلیفی می شود به اینکه امام علیه السلام در مقام بیان لزوم تکلیفی رجوع به منی بعد از تذکّر و علم می باشد، نه اینکه غرض بیان حرمت حلق و تقصیر در غیر منی و عدم إجزاء آن باشد، و أمر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن نیز نمی باشد.

و این ترک حلق و تقصیر در منی نیز موجب کفاره نمی باشد، و آنچه کفاره دارد تقدیم طواف بر حلق و تقصیر می باشد.

نکته:

البته در فرض حلق و تقصیر به جهت نسیان یا جهل قصوری در غیر منی، می توان از قاعده «السنّه لا تنقض الفریضه» بنابر عدم اختصاص این قاعده به باب صلاه، همانگونه که نظر آقای سیستانی و آقای خوئی در بحث مصدود و محصور می باشد، در مقام استفاده کرد:

چرا که در قرآن فقط حلق و تقصیر بیان شده است و لکن مکان آن که منی باشد، بیان نشده است، پس وجوب حلق و تقصیر در منی فرض الله نمی باشد، بلکه سنّت است، پس ترک آن موجب بطلان فریضه که حلق و تقصیر باشد، نمی شود.

و لکن ما نسبت به این قاعده اشکال عامّی داریم که:

ممکن است فریضه مختصّ به آنچه در قرآن بیان شده است، نباشد؛ همچنانکه در روایات داریم که دو رکعت أوّل نماز فریضه می باشد، در حالی که در قرآن وجوب آن ذکر نشده است، بنابراین ممکن است شرطیت منی نیز فرض الله باشد و اگر چه در قرآن ذکر نشده است.

نکته:

دو اشکال نسبت به صحیحه حلبی مورد آن ناسی حلق و تقصیر در منی و خروج از آن بود، می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ يَحْلِقَهُ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مِنًى قَالَ يَرْجِعُ إِلَى مِنًى حَتَّى يُلْقِيَ شَعْرَهُ بِهَا حَلْقاً كَانَ أَوْ تَقْصِيراً.

اشکال أوّل:

اگر چه این روایت ظاهر در لزوم رجوع به منی می باشد، و لکن به قرینه روایت أبی الصباح الکنانی باید حمل بر استحباب شود؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقَصِّرَ مِنْ شَعْرِهِ وَ هُوَ حَاجٌّ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مِنًى قَالَ مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِيَ شَعْرَهُ إِلَّا بِمِنًى.

تعبیر «ما یعجبنی أن یلقی شعره إلاّ بمنی» یعنی؛ (من دوست ندارم و خوشم نمی آید که موی خود را در غیر منی بریزد)، که این تعبیر با وجوب حلق و تقصیر در منی و عدم جواز آن در خارج منی تناسب ندارد؛ چرا که استفاده از این تعبیر برای ردع از کار حرام مناسب نمی باشد: مانند اینکه امام در مورد چشم چرانی بگوید: «من خوشم نمی آید جوان چشم چرانی کند»! که این تعبیر در مقام نهی از معصیت خداوند عرفی نمی باشد؛ چرا که باید نهی صورت بگیرد و گفته شود: (نباید این کار را انجام بدهی)، و وجه این مطلب این است که:

امام علیه السلام در محیط متشرعه به عنوان مبیّن أحکام الله بوده است، به همین جهت متشرّعه برای امام شأن فقیه قائل بودند و واضح است که ظهور عرفی کلام فقیه که می گوید: (من این فعل را دوست ندارم) این است که این فعل حرام نمی باشد.

بله خداوند متعال از آن جهت که مقنّن است، اگر بفرماید: «إنّ الله لا یحبّ» ظهور در حرمت خواهد داشت.

پس روایات ظاهر در لزوم رجوع باید حمل بر استحباب شود.

اشکال دوم:

برخی از معاصرین صاحب کتاب «مصباح المنهاج» در برخی از کتب خود و یا ظاهر از فتوای ایشان این است که:

آقای خوئی فرمودند: ظاهر «یلقی شعره بمنی» مانند جمله «ألق ثوبک فی غرفه النوم» که به این معنی نیست که در خارج از اتاق لباس را از تن خارج کن و سپس لباس را در داخل اتاق بگذار! بلکه مراد این است که «إنزع ثوبک فی غرفه النوم»، پس ظهور عرفی این کلام لزوم حلق و تقصیر در منی می باشد.

و لکن در پاسخ از آقای خوئی گفته می شود:

ظهور این کلام فی حدّ ذاته همین است و لکن از آن جهت که از روایات مانند صحیحه حفص استفاده می شود: کسی که در خارج از منی حلق و تقصیر می کند، بر او ردّ شعر به منی لازم تکلیفی است، که با توجّه به این وجوب تکلیفی، عرف در مراد از «یلقی شعره بمنی» توقّف می کند و احتمال می دهد که این کلام نیز اشاره به همین وجوب تکلیفی ردّ شعر به منی باشد، نه لزوم حلق و تقصیر در منی.

ص: ۷۹

و لکن این دو اشکال ناتمام است:

أمّا اشکال أوّل:

ما احتمال قوی می دهیم که عامّه لزوم حلق و تقصیر در منی را قبول نداشتند، که در قرآن نیز در مورد آن مطلبی نیست و الآن هم بسیاری از این حلاّق ها در خارج منی قرار دارند، حال در این جوّ که عامّه حلق و تقصیر در منی را واجب نمی دانند، ممکن است که امام علیه السلام مصلحت نداند که به طور جدّی با عامّه بر خورد کند و به جهت اینکه درگیری با عامه شدید نشود، عرفی است که امام از این تعبیر «ما یعجبنی» استفاده کند و با قول آنان مخالفت نماید، همچنانکه در بحث تظلیل می باشد که سؤال می شود: «المحرم یرکب القبه» که امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «ما یعجبنی ذلک»، که چون عامّه رکوب قبه را حتی در روز حرام نمی دانستند، این کلام ظهور در جواز و عدم حرمت ندارد؛ چرا که اینگونه تکلّم در این جوّ عرفی است، همچنانکه شما گاهی با نظر دوستان خود مخالفید و لکن به جهت مصلحت صریح با آن مخالفت نمی کنید و می گویید: من از این نظر خوشم نمی آیم.

و این مطلب ارتباطی به احتمال تقیه ندارد تا گفته شود: أصل عدم تقیه جاری است؛

چرا که أصل عدم تقیه در موردی است که احتمال عدم إراده جدّی مفاد کلام می باشد، که این خلاف ظاهر می باشد، و لکن احتمالی که در مقام مطرح است، این است که: امام تمام مقصود خود را بیان نکردند و موضع شدید نگرفتند، که این خلاف ظاهر نمی باشد.

بنابراین در مقام «ما یعجبنی ذلک» نه ظهور در وجوب و نه در نفی آن دارد، پس رجوع به ظاهر صحیحه حلبی که لزوم رجوع به منی و حلق و تقصیر در آن می باشد، می شود.

أمّا اشکال دوم:

اگر چه ما نیز مانند آقای خوئی با توجّه به صحیحه حفص «یردّ شعره إلی منی» ردّ شعر به منی را در فرض تمکّن لازم می دانیم، و لکن این موجب اجمال صحیحه حلبی در وجوب رجوع به منی برای حلق و تقصیر نمی باشد؛

چرا که امام علیه السلام تأکید می کنند «حلقاً کان أو تقصیراً» که ظاهر در غیر ردّ شعر به منی می باشد، که مؤیّد آن روایت علی بن أبی حمزه می باشد که به صراحت می فرماید: «فلیرجع إلی منی حتی یحلق شعره بها و یقصّر»، که اشکال مذکور نسبت به این روایت وارد نمی شود.

فرع آخر:

آقای خوئی در ذیل مسأله ۴۰۸ می فرماید:

فان تعذر الرجوع أو تعسر علیه قصر أو حلق فی مکانه و بعث بشعر رأسه الی منی ان أمکنه ذلک.

دلیل بر این مطلب صحیحه مسمع می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَحْلِقَ رَأْسَهُ أَوْ يُقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَحْلِقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أَيْنَ كَانَ.

ظاهر «حتی نفر» نفر و کوچ از مکّه به خانه خود می باشد؛ چرا که تعبیر نکرد «نفر من منی»، بلکه نفس تعبیر «یحلق فی الطریق أو أین کان» همین است که در مسیر به سمت بلد و یا در خود بلد می باشد.

گفته نشود: این صحیحه اطلاق دارد و مقیّد به فرض حرج نمی باشد، مضافاً به اینکه این صحیحه مختصّ به کسی است که در مسیر بازگشت به بلد خود و یا در بلد خود می باشد و اطلاقی نسبت به کسی که در مکّه و یا در مسیر بازگشت از منی به مکّه می باشد، ندارد؛

ص: ۸۱

چرا که متعارف در فرض بازگشت به بلد، از آن جهت که شخص همراه با کاروان می باشد، رجوع به منی حرجی می باشد، به خلاف شخصی که در مکّه می باشد، بنابراین این صحیحه حمل بر حال حرج می شود، که شاهد این مطلب روایت حلبی است که در مورد شخصی است که در مکّه می باشد، که امام علیه السلام أمر به رجوع به منی می کند. که نکته تفصیل در لزوم رجوع به منی میان کسی که در مکّه می باشد و کسی که در مسیر بازگشت به وطن خود می باشد، تعارف حرج شخصی در فرض دوم می باشد.

شاهد دیگر بر این مطلب، صحیحه أبی بصیر می باشد؛

قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ یُوصِی مَنْ یَذْبَحُ عَنْهُ وَ یُلْقِی هُوَ شَعْرَهُ بِمَکَّهَ فَقَالَ لَیْسَ لَهُ أَنْ یُلْقِیَ شَعْرَهُ إِلَّا بِمِنًی .

این صحیحه جواز حلق و تقصیر در غیر منی را نفی می کند؛ چرا که این شخص در مکّه می باشد.

بنابراین عرف استظهار می کند که وجه این تفصیل حرج شخصی می باشد، و لاأقلّ در اطلاق صحیحه مسمع به غیر مورد حرج شکّ می شود، بنابراین در غیر فرض حرج و اگر چه در مسیر بازگشت به بلد خود باشد، باید به منی بازگردد.

(مسأله ۴۰۹): إذا لم یقصر و لم یحلق نسیانا أو جهلا فذکره، أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج و تدارکه لم تجب علیه اعاده الطواف علی الأظهر، و إن کانت الاعاده أحوط بل الأحوط اعاده السعی أیضا و لا یترک الاحتیاط باعاده الطواف مع الامکان فیما إذا کان تذکره أو علمه بالحکم قبل خروجه من مکه.

بحث در مورد کسی است که: به جهت نسیان و یا جهل حلق و تقصیر را ترک کند و طواف و سعی و طواف نساء را مقدّم نماید و سپس متذکّر و یا عالم شود؛

أمّا عالم و عامد؛

صحیحه محمّد بن مسلم؛

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی رَجُلٍ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ فَقَالَ إِنْ کَانَ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ وَ هُوَ عَالِمٌ أَنَّ ذَلِکَ لَا یَنْبَغِی لَهُ فَإِنَّ عَلَیْهِ دَمَ شَاهٍ.

طبق این صحیحه عالم عامد، باید بعد از انجام حلق طواف را إعاده کند و کفاره نیز بر او ثابت می باشد.

أمّا ناسی و جاهل؛

در این مورد دو طائفه روایات می باشد:

الطائفه الأولی:

صحیحه علیّ بن یقطین؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمَرْأَهِ رَمَتْ وَ ذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّی زَارَتِ الْبَیْتَ فَطَافَتْ وَ سَعَتْ مِنَ اللَّیْلِ مَا حَالُهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِکَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ یُقَصِّرُ وَ یَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ یَطُوفُ لِلزِّیَارَهِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ.

امام علیه السلام در این روایت به صراحت می فرماید: «لا بأس» که یعنی حجّ او صحیح است و کفاره هم ندارد.

بله، این صحیحه به قرینه صحیحه محمّد بن مسلم حمل بر غیر عامد می شود.

الطائفه الثانیه:

صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ قَالَ لَا یَنْبَغِی إِلَّا أَنْ یَکُونَ نَاسِیاً ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ النَّاسُ- یَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ یَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِیَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَحْلِقَ فَلَمْ یَتْرُکُوا شَیْئاً أَخَّرُوهُ کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُقَدِّمُوهُ وَ لَا شَیْئاً قَدَّمُوهُ کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَالَ لَا حَرَجَ.

صحیحه جمیل بن درّاج؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ فَلَمْ يَتْرُكُوا شَيْئاً كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

این دو روایت صریح در إجزاء و عدم لزوم إعاده طواف و سعی و طواف نساء می باشد.

مناسک منی /الحلق و التقصیر /حکم تقدیم طواف الحجّ علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مناسک منی /الحلق و التقصیر /حکم تقدیم طواف الحجّ علی الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: در صورت ترک حلق و تقصیر در منی به جهت عمد یا نسیان یا جهل، باید رجوع به منی کند و در آن مکان حلق و تقصیر نماید.

در بحث لزوم رجوع به منی در فرض ترک حلق و تقصیر در منی، مطالبی می باشد که باید ذکر کرد؛

مطلب أوّل:

آقای داماد فرموده اند:

رجوع به منی برای حلق و تقصیر لازم نمی باشد، بلکه مستحبّ است؛ چرا که در روایت أبی بصیر آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ وَ لَمْ يَحْلِقْ رَأْسَهُ قَالَ يَحْلِقُ بِمَكَّةَ وَ يَحْمِلُ شَعْرَهُ إِلَى مِنًى وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ء.

این روایت ظاهر در عدم لزوم رجوع به منی می باشد.

و همچنین در صحیحه مسمع نیز که می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَحْلِقَ رَأْسَهُ أَوْ يُقَصِّرَ حَتَّى نَفَرَ، قَالَ يَحْلِقُ فِي الطَّرِيقِ أَوْ أَيْنَ كَانَ.

ص: ۸۴

ظاهر «یحلق فی الطریق أو أین ما کان» عدم لزوم رجوع به منی می باشد و این روایت اطلاق دارد و حمل آن بر فرض عجز از رجوع خلاف ظاهر می باشد.

و دلیل دیگر صحیحه علیّ بن یقطین می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمَرْأَهِ رَمَتْ وَ ذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتِ الْبَيْتَ فَطَافَتْ وَ سَعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَا حَالُهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَهِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ.

در این صحیحه إمام تنها أمر به تقصیر و إعاده طواف نمودند و لکن اشاره ای به لزوم رجوع به منی برای تقصیر ننمودند، در حالی که این زن در مکّه می باشد، که ظاهر در عدم لزوم رجوع به منی می باشد و إلاّ اگر رجوع لازم بود، حضرت علیه السلام باید تذکّر می داد.

بنابراین اگر اجماع تعبّدی نباشد، أقوی عدم لزوم رجوع به منی می باشد.

و لکن به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است:

أمّا روایت أبی بصیر؛

این روایت ضعیف می باشد؛ چرا که در طریق آن مفضّل بن صالح أبوجمیله قرار دارد، که مرحوم نجاشی در ترجمه جابر بن یزید می فرماید: «روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح »، و همچنین ابن غضائری در ترجمه او می گوید: «ضعیف کذاب یضع الحدیث».

بله، اگر این تضعیف نبود، روایت ابن أبی عمیر و بزنطی از مفضل بن صالح ظهور در توثیق او داشت؛ چرا که این دو از مشایخ ثلاث می باشند که لا یروون و لا یرسلون إلاّ عن ثقه.

گفته نشود: محتمل نیست که مفضّل بن صالح کذّاب و مشهور به کذب باشد، و لکن ابن أبی عمیر اطّلاع از آن نداشته باشد؛ چرا که محتمل است یا نقل إبن أبی عمیر مربوط به قبل از إنحراف أخلاقی و کذّاب شدن مفضّل باشد و یا در زمان نقل إبن أبی عمیر، او مشهور به کذب نبوده و سپس مشهور به کذب شده است.

أمّا صحیحه مسمع؛

در این صحیحه تعبیر به «حتی نَفَر» شده است، که این تعبیر یا إنصراف به نَفر از مکّه دارد و یا مطلق است:

اگر مطلق باشد، روایات صحیحه مانند صحیحه حلبی و صحیحه أبی أبصیر مقیّد آن خواهد بود؛ چرا که در صحیحه حلبی تعبیر «إرتحل من منی» شده است که ظاهر آن این است که از مکّه کوچ نکرده است، پس در خصوص کسی است که در مکّه می باشد، که حضرت علیه السلام أمر به رجوع به منی نمود. و در صحیحه أبی بصیر تعبیر شده بود: «الرَّجُلُ يُوصِی مَنْ يَذْبَحُ عَنْهُ وَ يُلْقِی هُوَ شَعْرَهُ بِمَكَّةَ» که در خصوص کسی است که در مکّه حضور دارد و از آن کوچ نکرده است، که حضرت فرمود: «لیس له أن یلقی شعره إلاّ بمنی»، بنابراین این دو صحیحه أخصّ مطلق خواهد بود.

و اگر انصراف هم پذیرفته باشد، أصلاً مورد آن متباین با مورد این روایات صحیحه خواهد داشت، و به نظر ما إنصراف بعید نمی باشد؛ چرا که امام تعبیر می کند: «یحلق فی الطریق أو أین کان» که این تعبیر در مورد کسی که در مکّه می باشد، مناسب نمی باشد، بلکه باید گفته شود: «یحلق بمکّه» یا «یحلق فی الطریق (أی طریق منی إلی مکّه) أو بمکّه.

ص: ۸۶

أمّا صحیحه علیّ بن یقطین:

ظاهر از أمر امام علیه السلام به تقصیر «یقصّر و یطوف» تقصیر واجد شرایط می باشد که یکی از شرائط آن وقوع در منی می باشد؛ چرا که لازم نیست که امام علیه السلام در این مقام تمام شرائط تقصیر را تکرار و بیان کند.

علاوه بر اینکه به طور معمول و غالب حجّاج بعد از روز دهم که طواف و سعی حجّ را انجام می دادند، شب یازدهم برای مبیت که سنّت بوده است و یا روز یازدهم به منی بازمی گشتند، به همین جهت برخی از أصحاب شبهه داشتند که آیا تأخیر أعمال مکّه بعد از أیام تشریق جایز می باشد یا خیر، بنابراین معلوم نیست که مورد این صحیحه کسی باشد که در مکّه حاضر می باشد.

علاوه بر اینکه بر فرض این صحیحه اطلاق داشته باشد، صحیحه حلبی مقیّد آن خواهد بود.

مطلب دوم:

به نظر ما صحیحه مسمع که در مورد کسی است که از مکّه نَفر کرده است و تعبیر می کند «یحلق فی الطریق أو أین ما کان» نسبت به غیر فرض حرج شخصی نیز اطلاق دارد و نفی لزوم رجوع به منی می کند؛ چرا که رجوع به منی در فرض کوچ از مکّه موجب حرج نوعی است.

بنابراین اگر صدق نفر از مکّه بشود، رجوع به منی لازم نمی باشد.

بله، اگر رجوع به منی برای چنین شخصی که از مکّه کوچ کرده است، هیچ مشقّتی ندارد، رجوع به منی بر او لازم است؛ چرا که صحیحه منصرف است به شخصی که رجوع به منی مشقّتی دارد که این مشقّت برای نوع مردم حرجی است.

ص: ۸۷

مطلب سوم:

عرض کردیم: اگر کسی خارج از مکّه موی خود را حلق نماید و اگر چه به جهت عجز از رجوع به منی باشد، طبق صحیحه حفص که می فرماید: «یردّ شعره إلی منی» ردّ شعر به منی بر او لازم است. و لکن در فرض تقصیر در خارج منی، دلیلی بر لزوم ردّ شعر به منی نمی باشد.

و لکن آقای خوئی در إثبات ردّ شعر به صحیحه معاویه بن عمّار تمسّک نموده اند؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع يَدْفِنُ شَعْرَهُ فِی فُسْطَاطِهِ بِمِنًى وَ يَقُولُ كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ ذَلِكَ قَالَ وَ كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَكْرَهُ أَنْ يُخْرَجَ الشَّعْرُ مِنْ مِنًى يَقُولُ مَنْ أَخْرَجَهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُ.

ایشان فرموده اند: طبق این تعبیر که «فعلیه أن یردّه» این صحیحه دلالت بر لزوم ردّ شعر به منی می کند، و این صحیحه نسبت به تقصیر نیز اطلاق دارد.

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که این صحیحه مختصّ به فرض حلق و تقصیر در خود منی می باشد و امام در چنین موردی از إخراج شعر از منی کراهت داشتند و أمر به لزوم إرجاع می دادند، که إلغاء خصوصیت از این مورد به کسی که خارج از منی حلق و تقصیر نموده است، نمی توان کرد. علاوه بر اینکه فقهاء در مورد روایت نیز قائل به استحباب عدم إخراج شعر از منی شده اند.

بنابراین دلیلی بر لزوم ردّ شعر در فرض تقصیر در خارج منی وجود ندارد.

اگر اشکال شود:

در بحث إجزاء حلق و تقصیر در خارج از منی حتی در فرض تعمّد، استدلال به صحیحه حفص شد، در حالی که این صحیحه مختصّ به حلق بود، پس چگونه از مورد حلق به تقصیر إلغاء خصوصیت شد و حکم به إجزاء تقصیر خارج از منی حتی در فرض تعمّد شد؟!

در پاسخ عرض می کنیم؛

حکم به إجزاء در خصوص حلق اگر چه محتمل می باشد؛ چرا که ممکن است شارع در خصوص کسی که موی سر خود را تراشیده است، از آن جهت که دیگر مویی بر سر ندارد، أمر به إعاده حلق و یا تقصیر نکند، به خلاف شخصی که تقصیر نموده است، و لکن انصاف این است که إحتمال خصوصیت حلق خلاف ظاهر و متفاهم عرفی می باشد؛ چرا که شارع در فرض حلق نیز می توانست، أمر به إمرار موسی بر سر کند، پس حکم به إجزاء در فرض حلق خصوصیّتی عرفاً ندارد، پس إلغاء خصوصیّت نسبت به تقصیر نیز می شود.

مطلب چهارم:

کسی که حلق و تقصیر را ترک کند تا اینکه ماه ذی الحجّه منقضی بشود، اگر ناسی باشد، حجّ او صحیح است؛

چرا که أوّلاً: در روایات در باب نسیان طواف و سعی حجّ می باشد که «رجل نسی الطواف و السعی و رجع إلی بلده و جامع أهله، فقال: یوکّل من یطوف و یسعی عنه»، که حضرت أمر به استنابه برای انجام طواف می نماید، که به صورت متعارف حتی اگر این نائب از مدینه باشد، زمانی که به مکّه می رسد، ماه ذی الحجّه تمام شده است، بنابراین این روایت حکم به صحّت حجّ چنین شخصی می کند، حال به فحوای عرفیه در فرض نسیان حلق و تقصیر نیز حکم به صحّت حجّ می شود.

ثانیاً: صحیحه مسمع نیز بعید نمی باشد، که نسبت به فرض إنقضاء ماه ذی الحجّه اطلاق داشته باشد و لو اطلاق مقامی؛ چرا که امام علیه السلام فرمود: «یحلق فی الطریق أو أین ما کان» و لکن اشاره ای به إعتبار وقوع آن در ماه ذی الحجّه ننمود.

ص: ۸۹

و لکن در مورد جاهل أمر مشکل است:

چرا که حلق و تقصیر از مناسک حجّ می باشند و قرآن کریم می فرماید: «الحجّ أشهر معلومات»، بنابراین قاعده أوّلیه در حلق و تقصیر خارج از ماه ذی الحجّه عدم إجزاء می باشد و دلیلی در خصوص جاهل بر إجزاء نمی باشد، بنابراین یا باید حکم به بطلان حجّ جاهل بشود و یا باید گفت: این حجّ اگر چه صحیح است و این حلق موجب خروج از إحرام می شود و لکن مجزی از حجّه الإسلام نمی باشد.

گفته نشود: از مورد صحیحه مسمع که ناسی باشد، به جاهل قاصر تعدّی و إلغاء خصوصیت می شود؛ چرا که این مطلب صحیح نیست؛ زیرا با توجّه به اینکه در مورد ترک طواف فریضه به جهت جهل به وجوب آن، مضمون روایت این است که: «رجل جهل أن یطوف، قال: یجب علیه إعاده الحجّ»، در حالی که در فرض نسیان طواف فریضه، حکم به صحّت حجّ می شود، در مقام نیز احتمال خصوصیّت در مورد ناسی وجود خواهد داشت.

رجوع به مسأله ۴۰۹ و ادامه بحث آن؛

(مسأله ۴۰۹): إذا لم یقصر و لم یحلق نسیانا أو جهلا فذکره، أو علم به بعد الفراغ من أعمال الحج و تدارکه لم تجب علیه اعاده الطواف علی الأظهر، و إن کانت الاعاده أحوط بل الأحوط اعاده السعی أیضا و لا یترک الاحتیاط باعاده الطواف مع الامکان فیما إذا کان تذکره أو علمه بالحکم قبل خروجه من مکه.

مشهور فرمودند: اگر کسی قبل از حلق و تقصیر، طواف و سعی نماید، طواف و سعی او باطل است و باید إعاده کند؛ چه عالم باشد و چه جاهل و چه ناسی، بلکه إدّعای اجماع بر این مطلب شده است.

ص: ۹۰

و لکن آقای خوئی می فرماید:

اگر عامد باشد، طبق صحیحه محمّد بن مسلم طواف و سعی او باطل است و باید به عنوان کفاره گوسفند قربانی کند؛

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی رَجُلٍ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ فَقَالَ إِنْ کَانَ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ وَ هُوَ عَالِمٌ أَنَّ ذَلِکَ لَا یَنْبَغِی لَهُ فَإِنَّ عَلَیْهِ دَمَ شَاهٍ.

أمّا اگر جاهل و ناسی باشد، طبق صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حُمران، طواف و سعی او صحیح خواهد بود و نیاز به إعاده ندارد؛

صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ قَالَ لَا یَنْبَغِی إِلَّا أَنْ یَکُونَ نَاسِیاً ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ النَّاسُ- یَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ یَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِیَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَحْلِقَ فَلَمْ یَتْرُکُوا شَیْئاً أَخَّرُوهُ کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُقَدِّمُوهُ وَ لَا شَیْئاً قَدَّمُوهُ کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَالَ لَا حَرَجَ.

صحیحه جمیل بن درّاج؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَزُورُ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ قَالَ لَا یَنْبَغِی إِلَّا أَنْ یَکُونَ نَاسِیاً ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ یَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّی حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِیَ فَلَمْ یَتْرُکُوا شَیْئاً کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

تعبیر «لا ینبغی إلّا أن یکون ناسیاً» ظاهر در این است که اگر ناسی باشد، طواف او صحیح و مجزی می باشد (أی فهو ینبغی له)، و از آن جهت که حضرت در ذیل کلام خود به کلام پیامبر صلّی الله علیه و آله استشهاد می نماید که: «أتاه أناس یوم النّحر» با توجّه به اینکه محتمل نیست که تمام این أفرادی که أعمال را مقدّم و مؤخّر نموده اند، ناسی بوده باشند؛ چرا که متعارف نیست که کسی که برای أوّلین مرتبه این عمل را انجام می دهد، به صورت جزم و بدون هیچ تردیدی انجام بدهد! بنابراین قطع می باشد که برخی از این أفراد جاهل به لزوم ترتیب بوده اند، که پیامبر صلّی الله علیه و آله در پاسخ آنان فرمود: «لا حرج» و در یوم النحر أصحاب پیامبر طواف و سعی انجام داده بودند، بنابراین این کلام پیامبر دلالت بر إجزاء طواف و سعی متقدّم در فرض جهل می کند، پس دلالت این روایت بر إجزاء در فرض جهل و نسیان تمام می باشد.

و أمّا صحيحه عليّ بن يقطين؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمَرْأَهِ رَمَتْ وَ ذَبَحَتْ وَ لَمْ تُقَصِّرْ حَتَّى زَارَتِ الْبَيْتَ فَطَافَتْ وَ سَعَتْ مِنَ اللَّيْلِ مَا حَالُهَا وَ مَا حَالُ الرَّجُلِ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يُقَصِّرُ وَ يَطُوفُ لِلْحَجِّ ثُمَّ يَطُوفُ لِلزِّيَارَهِ ثُمَّ قَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ.

«لاـ بأس به» يعنى حجّ او باطل نيست، كه حضرت در إدامه أمر به إعاده طواف و سعى بعد از انجام تقصير مى نمايد و اين روايت أعمّ از عالم و جاهل و ناسى مى باشد، حال به جهت اينكه صحيحه عليّ بن يقطين مطلق و شامل فرض عمد و نسيان و جهل مى باشد، توسّط صحيحه جميل و صحيحه محمّد بن حمران تقييد مى خورد.

سپس آقاى خوئى فرموده است:

صاحب جواهر صحيحه جميل را اينگونه توجيه نموده است كه: (مراد از «لا ينبغى إلاّ أن يكون ناسياً» اين است كه اگر عالم باشد، عاصى است و اگر ناسى باشد، عاصى نمى باشد و گناهى مرتكب نشده است. و مراد از «لا حرج» در ذيل صحيحه اين است كه: حجّ شما باطل نمى باشد و كفّاره اى بر عهده شما نمى باشد، نه اينكه طواف و أعمالى كه ترتيب در آن رعايت نشده است، صحيح مى باشد و نياز به إعاده ندارد، كه در اين صورت رجوع به صحيحه عليّ بن يقطين مى شود كه حكم به لزوم إعاده مى نمايد).

و لكن اين توجيه غير عرفى و خلاف ظاهر مى باشد.

و لكن به نظر ما فرمايش آقاى خوئى نيز عرفى نيست؛

چرا كه صحيحه على بن يقطين يا از يک عمل واقع شده، سؤال مى كند و يا اگر قضيه به قرينه «و ما حال الرّجل إذا فعل» فرضيه باشد، فرض وقوع اين عمل شده است، حال چگونه ممكن است اين صحيحه حمل بر خصوص عالم عامد بشود، در حالى كه أصلاً كسى كه عالم به شرطيت ترتيب ميان حلق و طواف مى باشد، در انجام طواف قبل از تقصير، قصد قربت از او متمشى نمى شود، به همين جهت فرض انجام طواف با علم به بطلان آن فرض نادرى است، پس حمل اين صحيحه بر عالم عامد حمل بر فرض نادر است، بنابراين يا اين صحيحه منصرف از عالم عامد مى باشد و يا شامل غير عالم عامد نيز مى باشد و حمل آن بر خصوص عامد عرفى نمى باشد.

حال کلام ما این است که:

اگر أمر به تقصیر در صحیحه علیّ بن یقطین «یقصّر و یطوف» قابل حمل بر استحباب باشد؛ چرا که تعبیر به «یعید طوافه» نشده است تا ظاهر در إرشاد به بطلان باشد، بلکه فقط أمر به تجدید طواف نموده است، در اینصورت به قرینه صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حمران،حمل بر استحباب می شود.

أمّا اگر عرفیّت این جمع پذیرفته نشود، تعارض میان این دو طائفه از روایات مستقرّ خواهد بود و بعد از تعارض و تساقط، رجوع به برائت از شرطیت تقدّم حلق و تقصیر بر طواف در مورد جاهل و ناسی می شود؛ چرا که دلیلی بر شرطیت آن در مورد جهل و نسیان وجود ندارد، و صحیحه محمّد بن مسلم مختصّ به فرض علم می باشد.

مناسک منی/الحلق و التقصیر /تقدیم أعمال مکّه علی الحلق و التقصیر ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مناسک منی/الحلق و التقصیر /تقدیم أعمال مکّه علی الحلق و التقصیر

خلاصه مباحث گذشته: گفته شد: در فرض تقدیم طواف بر حلق و تقصیر، صحیحه علی بن یقطین دلالت بر لزوم إعاده طواف و صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حمران دلالت بر صحّت و عدم لزوم إعاده می کند، که این دو طائفه با یکدیگر تعارض می کنند.

در جمع میان دو طائفه از روایات عرض کردیم:

عبارت «یقصّر و یطوف» در صحیحه علیّ بن یقطین حمل بر حکم تکلیفی استحبابی می شود.

گفته نشود: این جمع با ذیل روایت تناسب ندارد که می فرماید: «ثمّ قد أحلّ من کلّ شیء»؛ چرا که اگر تکرار طواف واجب مستحب باشد، تأثیر در حلیّت محرّمات نخواهد داشت؛

ص: ۹۳

چرا که در پاسخ می گوئیم: این شخص تقصیر و طواف نساء را انجام نداده بود، حال امام علیه السلام می فرماید: اگر تقصیر و طواف نساء را انجام بدهد، تمام محرّمات حتی نساء نیز بر او حلال می شود، و واضح است که حلیّت تمام محرّمات حتی نساء متوقف بر انجام تقصیر و طواف نساء می باشد.

و اگر گفته شود: این جمع عرفی نیست؛ چرا که عرف خطاب «و یطوف» را إرشاد به فساد طواف سابق و آن را به معنای «یعید الطواف» می داند، (که البته ما این مطلب را قبول نکردیم و گفتیم: ظاهر «یطوف» أمر تکلیفی به طواف می باشد که در مقام جمع حمل بر استحباب می شود)، این دو طائفه تعارض و تساقط می کنند.

و حمل «لا حرج» در صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حمران بر خصوص عدم بطلان حجّ، و حمل «لا ینبغی إلّا أن یکون ناسیاً» بر نفی خصوص گناه و کفاره، انصافاً خلاف ظاهر است؛ چرا که اگر إعاده أعمال لازم بود، باید امام علیه السلام آن را بیان می کرد و یا لا أقلّ در هنگام نقل قضیه پیامبر صلّی الله علیه و آله و أصحاب، اگر ایشان بعد از «لا حرج» فرموده بودند که «أعیدوا أعمالکم»، باید حضرت آن را ذکر می نمود.

و لکن در جلسه گذشته بعد از تعارض و تساقط آنچه به نظر ما آمد، عبارت از این بود که:

دلیلی بر شرطیت ترتیب میان حلق و تقصیر و طواف حجّ در حال جهل و نسیان نمی باشد؛ چرا که دلیل شرطیت ترتیب أدلّه أوّلیه می باشد که یک یک أعمال را نام می برد و ترتیب میان آنان را ذکر می کند که مثلاً (ابتدا وقوف به عرفات می کند و سپس به مشعر و از آنجا به منی می رود و در منی رمی جمره عقبه و سپس ذبح و سپس حلق و تقصیر می کند و سپس به مکّه می رود و طواف و سعی و طواف نساء را انجام می دهد) که این أدلّه فقط وظیفه أوّلیه را بیان می کند و ناظر به فرضی که إخلال به ترتیب أوّلی شده است و بیان حکم آن نمی باشد.

و دلیل دیگری که می توان بر شرطیت ترتیب ذکر کرد، صحیحه محمّد بن مسلم می باشد؛ چرا که عبارت «و هو عالم أنّ ذلک لا ینبغی له» ظاهر در این است که تقدیم طواف بر حلق فی نفسه جائز نمی باشد و لکن گاه مکلّف عالم به این عدم جواز می باشد و گاه جاهل به آن می باشد، که اگر به آن عالم باشد و طواف را مقدّم بر حلق نماید، کفاره بر او ثابت می شود.

و لکن ممکن است در دلالت صحیحه محمّد بن مسلم مناقشه شود و گفته شود:

اگر عدم جواز تقدیم طواف بر حلق مختصّ به عالم به این حکم باشد، استفاده از این بیان «و هو عالم أنّ ذلک لا ینبغی له» صحیح می باشد؛

برای مثال:

اگر ابتدا گفته شود: «اگر عالم به شرطیت ترتیب میان نماز ظهر و عصر باشید، باید نماز عصر را بعد از نماز ظهر بخوانید، و اگر جاهل باشید، ترتیب معتبر نمی باشد». صحیح است که در خطاب دیگری گفته شود: «کسی که نماز عصر را قبل از نماز ظهر بخواند، در حالی که عالم است به اینکه نباید او این کار را انجام دهد....» که این عدم جواز مختصّ به این عالم می باشد که ضمیر «او» نیز به کسی رجوع می کند که خطاب أوّل به او رسیده است.

در مقام نیز ضمیر «له» در «لا ینبغی له» به این عالم به عدم جواز تقدیم باز می گردد، که محتمل است که خطاب عدم جواز مختصّ به عالم به شرطیت ترتیب باشد، بنابراین این صحیحه نسبت به جاهل اطلاق ندارد.

بنابراین عامّ فوقانی در مقام وجود ندارد، پس رجوع به برائت از شرطیت ترتیب در جاهل و ناسی می شود.

و لکن انصاف این است که:

اطلاقاتی که أعمال حجّ را بیان می کند، نسبت به فرض جهل و نسیان اطلاق دارد و ظاهر در این است که ترتیب حکم واقعی مطلق می باشد، و به همین جهت اگر فقط این خطابات بود و دلیل خاصّی وجود نداشت، ما به ظاهر آن أخذ می کردیم و می گفتیم: این خطابات اطلاق دارد و شامل جاهل و ناسی نیز می شود، و وجهی ندارد که گفته شود: نسبت به فرض إخلال به ترتیب عن جهل یا نسیان اطلاق ندارد.

بنابراین نظر ما در مورد جاهل و ناسی در مورد تقدیم طواف بر حلق و تقصیر، عدم لزوم إعاده می باشد.

أمّا عالم عامد؛

تقدیم طواف بر حلق در فرض علم، موجب بطلان آن و لزوم إعاده آن می باشد؛

چرا که أوّلاً: قدر متیقّن از صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حمران که می فرماید: «لا ینبغی إلّا أن یکون ناسیاً» عالم عامد می باشد؛ زیرا که اگر تقدیم طواف بر حلق بر عالم عامد نیز جایز باشد و طواف او نیز مانند ناسی صحیح باشد، ذکر خصوص ناسی در این خطاب خصوصیّت نخواهد داشت.

ثانیاً: علاوه بر اینکه ظهور صحیحه محمّد بن مسلم بطلان طواف عالم عامد می باشد: چرا که تعبیر «لا ینبغی له» یعنی عالم است که نباید طواف را بر حلق مقدّم کند، یا به عبارت دیگر: طواف قبل از حلق نشاید، که ظاهر آن بیان حکم وضعی است که بطلان می باشد.

أمّا در مورد جاهل و ناسی:

آقای زنجانی فرموده اند:

در حکم به لزوم إعاده طواف، بایـد میان فرض قبل از نفر از منی و فرض بعـد از نفر از منی تفصـیل داد؛ اگر در روز دهم و یا یـازدهم به جهت نسـیان و یـا جهـل قبـل از انجـام حلق و تقصـیر، به مکّه برود و طواف و سـعی را انجـام دهـد و سـپس به منی بازگردد و قبل از نفر از منی که در روز دوازدهم و یا سـیزدهم می باشـد، متذکّر یا عالم بشود، در اینصورت طواف و سـعی او باطل خواهد بود و باید بعد از حلق و تقصیر، آن را إعاده نماید.

أمّا اگر بعد از نفر روز دوازدهم و یا سـیزدهم منی متذکّر یا عالم بشود؛ أوّلاً: دیگر رجوع به منی برای انجام حلق و تقصیر لازم نیست و می توانـد در همان مکّه حلق و تقصـیر کند و فقط رجوع به منی مسـتحبّ می باشد. ثانیاً: أعمالی نیز که قبل از حلق و تقصیر انجام داده شده است، صحیح می باشد و نیاز به إعاده ندارد.

حال وجه این تفصیل ایشان چه می باشد؟

ممکن است وجه این تفصـیل روایاتیماننـد صـحیحه حلبی است که مشـتمل بر تعبیر «إرتحل من منی» می باشـد و یا صـحیحه مسمع می باشد؛

به این تقریب که:

أمّا استدلال به صحیحه مسمع؛

در صحیحه مسمع تعبیر شد «رجل نسی أن یحلق حتی نفر و قال علیه السلام یحلق فی الطریق أو أین کان»؛

آقای خوئی «نَفر» را ظاهر در نفر از مکّه دانستند، که استظهار ما نیز این بود، که به نظر ما طبق این معنی دلالت روایت بر إجزاء طواف و سـعی و طواف نساء مقـدّم بر حلق و تقصـیر بسـیار واضـح است؛ چرا که حضـرت می فرمایـد: اگر بعـد از نفر از مکّه متوجّه عدم حلق شدی، در هر مکانی که هستی حلق کن. که بعید است که مشـهور در این فرض ملتزم به لزوم رجوع به مکّه و إعاده أعمال آن باشند.

حال آقای زنجانی نیز که «نَفر» را ظاهر در (نفر از منی) می دانـد، به همان تقریب بالا می فرمایـد: این صـحیحه ظاهر در إجزاء أعمال مکّه می باشـد و اگر چه این شـخص داخل در مکّه باشـد، خصوصاً با توجّه به اینکه: متعارف انجام أعمال مکّه در روز دهم و یـا یازدهم بوده است؛ چرا که سنّت بوده است، و به همین جهت برخی شـبهه در عـدم جواز تأخیر آن را تا بعـد از أیام تشـریق داشـتند، که در روایتی حضـرت می فرماید: «أَنَا رُبَّمَا أَخَّرْتُهُ حَتَّى تَذْهَبَ أَيَّامُ التَّشْرِيقِ» که استظهار نموده اند که نهی از تأخیر ، نهی کراهتی است.

بنابراین صحیحه مسمع اطلاق مقامی دارد و طبق آن حکم به صحّت أعمال مکّه می شود.

و أمّا استدلال به صحیحه حلبی؛

مورد این صـحیحه کسـی است که از منی کوچ کرده است، که در این صحیحه امام علیه السلام می فرماید: «یرجع إلی منی» و لکن به قرینه تعبیر «ما یعجبنی» در صحیحه أبی الصباح الکنانی و صحیحه حسن بن لؤلؤی که به نظر ما سند آن تمام می باشد، حمل بر اسـتحباب می شود. و لکن امام علیه السـلام در حالی که انجام طواف و سـعی و طواف نساء قبل از نفر از منی متعارف بوده است، در کنـار أمر به رجوع به منی (خواه این أمر وجوبی باشـد یا اسـتحبابی) أمر به إعاده أعمال حـجّ ننمود، پس اطلاق مقامی این روایت إقتضاء صحّت أعمال مکّه را خواهد داشت.

أمّا به نظر ما این استدلال ناتمام است؛

و لکن قبل از بیان اشکال در این استدلال، سؤالی که داریم این است که:

ایشـان در مقـام حکم به إجزاء طواف قبل از حلق و لو فی الجمله را نپذیرفتنـد، که این نشانگر این است که ایشان در صـحیحه جمیل و صـحیحه محمّد بن حمران، تعبیر «لا ینبغی إلّا ناسیاً» را حمل بر نفی معصیت و کفاره و تعبیر «لا حرج» را حمل بر عدم بطلان حجّ می نماید، حال چگونه ایشان به این دو صحیحه در مورد آن که تقدیم طواف بر حلق می باشد، عمل ننموده است، و لکن در بحث تقدیم حلق بر ذبح و لو روز دهم باشد، حکم به إجزاء آن نموده است؟!

حال اشکال ما بر استدلال مذکور این است که:

أوّلاًـ: در صـحیحه مسـمع روشـن نیست که مراد از «نفر» نفر از منی باشـد، بلکه محتمـل است که مراد از نفر مطلق، نفر از مکّه باشـد، خصوصاً که امام علیه السـلام در پاسخ فرمود: «یحلق فی الطریق أو أین کان»، در حالی که اگر مراد نفر از منی بود، امام علیه السلام در پاسخ باید می گفت: «یحلق فی الطریق أو بمکّه».

ثانیـاً: صـحیح است که اگر مراد «نفر از مکّه» باشـد، دلالت این روایت بر إجزاء أعمال مکّه تمام است، و لکن اگر مراد «نفر از منی» باشد، دلالت این روایت بر إجزاء واضح نمی باشد؛

چرا که فرض اینست که او یـا در حـال رجـوع به مکّه و یـا در مکّه می باشـد، و سائـل در سؤال خود فقـط فرض ترک حلق و تقصیر در منی نموده است و لکن هیچ اشاره ای به انجام أعمال مکّه نکرده است، و انجام أعمال مکّه قبل از نفر از منی نیز اگر چه متعارف بوده است و لکن دائمی نبوده است، که در اینصورت سکوت امام علیه السلام از أمر به إعاده کاشف از عدم لزوم آن نمی باشد؛ چرا که شاید جهت سکوت امام علیه السلام وضوح حکم برای این شخص بوده است.

و دلالت إقتضاء در فرض نفر از مکّه تمام می باشد؛ چرا که کسانی که از مکّه به طرف منزل خود خارج می شوند، از آن جهت که دیگر به مکّه باز نمی گردند، بنابراین طبق قاعده أعمال مکّه را انجام داده اند، و لکن کسی که از منی خارج می شود، اینچنین نیست که به صورت دائم قبل از نفر از منی أعمال مکّه را انجام داده باشند.

الواجب السابع و الثامن و التاسع من واجبات الحج الطواف و صلاته و السعی:

و کیفیتها و شرائطها هی نفس الکیفیه و الشرائط التی ذکرناها فی طواف العمره و صلاته و سعیها.

کیفیت و شرائط طواف حجّ و نماز آن و سعی حجّ همان کیفیت و شرائط طواف و نماز و سعی عمره تمتع می باشد که ذکر شد.

که در صحیحه معاویه بن عمّار فرمودند:

ثُم طُفْ بِالْبَیْتِ سَبْعَهَ أَشْوَاطٍ کَمَا وَصَفْتُ لَکَ یَوْمَ قَدِمْتَ مَکَّهَ ثُمَّ صَلِّ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ ع رَکْعَتَیْنِ تَقْرَأُ فِیهِمَا بِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ قُلْ یا أَیُّهَا الْکافِرُونَ ثُمَّ ارْجِعْ إِلَی الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَقَبِّلْهُ إِنِ اسْتَطَعْتَ وَ اسْتَقْبِلْهُ وَ کَبِّرْ ثُمَّ اخْرُجْ إِلَی الصَّفَا فَاصْعَدْ عَلَیْهِ وَ اصْنَعْ کَمَا صَنَعْتَ یَوْمَ دَخَلْتَ مَکَّه.

أعمال مکّه/طواف الحجّ /تأخیر أعمال مکّه عن أیام التشریق ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/طواف الحجّ /تأخیر أعمال مکّه عن أیام التشریق

(مسأله ۴۱۰): یجب تأخیر الطواف عن الحلق أو التقصیر فی حج التمتع فلو قدمه عالما عامدا وجبت إعادته بعد الحلق أو التقصیر و لزمته کفاره شاه.

این مسئله مطرح شد و حکم آن نیز بیان شد.

(مسأله ۴۱۱): الاحوط عدم تأخیر طواف الحج عن الیوم الحادی عشر و ان کان جواز تأخیره الی ما بعد أیام التشریق بل الی آخر ذی الحجه لا یخلو من قوه.

ص: ۱۰۰

از بعضی از روایات استفاده می شود که تأخیر انجام طواف و سعی حجّ از روز یازدهم برای فرد مختار جایز نمی باشد، به همین جهت اختلاف شده است:

از مشهور نقل شده است که: بر شخص مختار جایز نیست که طواف و سعی حجّ تمتع را از روز یازدهم تأخیر بیاندازد.

و لکن جماعتی مانند محقق حلّی فرموده اند: تا غروب روز سیزدهم تأخیر جایز می باشد.

و جماعت دیگر مانند مرحوم ابن ادریس و علاّمه در مختلف و صاحب المدارک فرموده اند: تأخیر تا آخر ذی الحجّه جایز است.

البته در جواز وضعی تأخیر طواف و سعی و طواف نساء تا إنتهای ذی الحجّه اختلافی نمی باشد و اختلاف فقط در جواز تکلیفی می باشد.

منشأ اختلاف فقهاء، روایات مقام می باشد که بر طوائفی است:

الطائفه الأولی: روایاتی است که أمر به طواف در روز عید می کند.

صحیحه محمّد بن مسلم؛

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَی یَزُورُ الْبَیْتَ قَالَ یَوْمَ النَّحْرِ.

الطائفه الثانیه: روایاتی است که تأخیر طواف تا شب یازدهم را تجویز می کند، به این معنی که شب یازدهم انجام طواف جایز است.

صحیحه منصور بن حازم؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ لَا یَبِیتُ الْمُتَمَتِّعُ یَوْمَ النَّحْرِ بِمِنًی حَتَّی یَزُورَ الْبَیْتَ .

صحیحه عمران الحلبیّ؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: یَنْبَغِی لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ یَزُورَ الْبَیْتَ یَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنْ لَیْلَتِهِ وَ لَا یُؤَخِّرَ ذَلِکَ.

الطائفه الثالثه: روایاتی است که تأخیر طواف تا روز یازدهم را تجویز نموده است.

صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَی یَزُورُ الْبَیْتَ قَالَ یَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنَ الْغَدِ وَ لَا یُؤَخِّرُ وَ الْمُفْرِدُ وَ الْقَارِنُ لَیْسَا بِسَوَاءٍ مُوَسَّعٌ عَلَیْهِمَا.

صحیحه أخری لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی زِیَارَهِ الْبَیْتِ یَوْمَ النَّحْرِ قَالَ زُرْهُ فَإِنْ شُغِلْتَ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تَزُورَ الْبَیْتَ مِنَ الْغَدِ وَ لَا تُؤَخِّرْهُ أَنْ تَزُورَ مِنْ یَوْمِکَ فَإِنَّهُ یُکْرَهُ لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ یُؤَخِّرَهُ وَ مُوَسَّعٌ لِلْمُفْرِدِ أَنْ یُؤَخِّرَه .

آقای خوئی در دلالت این روایت فرموده اند:

تعبیر «لاتؤخّره أن تزور من یومک» را به یوم الغد که روز یازدهم باشد، ارتباط داده اند و فرموده اند: ظاهر این روایت حرمت تأخیر طواف از روز یازدهم می باشد؛ چرا که تعبیر «یکره» در لسان آیات و روایت ظاهر در حرمت است:

برای مثال: در قرآن کریم می فرماید: «کلّ ذلک کان سیّئه عند ربّک مکروهاً» که در این عبارت بعد از ذکر حرمت محرّماتی مانند زنا، از تعبیر «مکروه» در مورد آنان استفاده می کند.

و یا در معتبره سیف تمّار آمده است:

فَقَالَ کَانَ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ ع یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَه بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ ع یَکْرَهُ الْحَلَال .

که یعنی: علی علیه السلام کسی نبود که حلال در نزد او ناخوشایند و مکروه باشد،بنابراین مراد این است که: «لم یکن علی ع یحرم الحلال»، که مورد روایت نیز ربای معاوضی است.

البته تعبیر «لأنّ تمر المدینه أدونهما» در این روایت، ظاهراً اشتباه است و باید اینگونه باشد: «تمر الخیبر أدونهما»؛ چرا که تمر مدینه أجود بود و به همین جهت یک وسق آن را با دو وسق تمر خیبر معاوضه می کردند که این یعنی تمر خیبر أدون و أردء بوده است.

و لکن شبهه این روایت این است که:

واضـح نیست که تعبیر «لا یؤخّره» مربوط به یوم الغـد باشد، بلکه محتمل است که مربوط به یوم العید باشد و معنای روایت این باشد که: (اگر مانع و عذری پیش آمد، اشـکالی در تأخیر طواف به روز یازدهم و انجام آن در این روز نمی باشد، و لکن اگر مانعی نباشد، طواف را نباید از روز عید تأخیر انداخت). که طبق این احتمال، این روایت مربوط به طائفه أول خواهد بود.

أمّـا این مطلب که عنوان «یکره» ظـاهر در مبغوضـیت لزومیه می باشـد، به نظر ما صـحیح نیست، بلکه این عنوان ظاهر در جامع مبغوضیت لزومیه و تنزیهیه می باشد، یعنی ظهور اطلاقی این عنوان حرمت نمی باشد.

أمّا استدلال به روایت سیف تمّار که فرمودند: «لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال»؛

اسـتدلال به این روایت بر اثبـات این مـدّعی تمـام نمی باشـد؛ زیرا اگر چه مراد اسـتعمالی در «یکره» در این عبارت حرمت می باشـد و لکن این اسـتعمل «یکره» در حرمت همراه بـا قرینه می باشـد؛ چرا که به طـور قطـع أمیرالمـؤمنین علیه السـلام از أفعـال مکروه و مبغوض در نزد شارع کراهت دارد؛ زیرا که أهل بیت مظهر إراده الربّ می باشـند که فرمودند: «إراده الربّ فی مقادیر أموره تهبط إلیکم و تصـدر من بیوتکم» و یا «رضا الله رضانا أهل البیت»، حال چگونه می شو که خداوند متعال نسـبت به فعلی که کراهت شدیـده دارد، بغض داشـته باشـد و لکن أمیرالمؤمنین علیه السـلام بغضـی نداشـته باشد؟! بنابراین أمیرالمؤمنین علیه السـلام از فعـل مکروه، کراهت داشـته انـد و لـو آن حلاـل باشـد، پس مراد از «لم یکن علی یکره الحلاـل» به این قرینه حرمت خواهد بود.

و لکن نکته ای که باید توجّه داشت، این است که:

برای استدلال به این روایت بر عدم جواز تأخیر، نیاز تمسّک به ظهور «یکره» در حرمت نمی باشد، بلکه تعبیر «لا تؤخّره» که نهی و ظاهر در تحریم می باشد، کافی است.

الطائفه الرابعه: روایاتی است که تأخیر تا روز سیزدهم را تجویز نموده است.

صحیحه عبدالله بن سنان:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تُؤَخِّرَ زِیَارَهُ الْبَیْتِ إِلَی یَوْمِ النَّفْرِ، إِنَّمَا یُسْتَحَبُّ تَعْجِیلُ ذَلِکَ مَخَافَهَ الْأَحْدَاثِ وَ الْمَعَارِیضِ.

ظاهر «یوم النفر» یوم النفر عام است، یعنی یوم ینفر الناس که روز سیزدهم باشد.

معتبره اسحاق بن عمار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِیمَ ع عَنْ زِیَارَهِ الْبَیْتِ تُؤَخَّرُ إِلَی یَوْمِ الثَّالِثِ، قَالَ: تَعْجِیلُهَا أَحَبُّ إِلَیَّ وَ لَیْسَ بِهِ بَأْسٌ إِنْ أَخَّرَهَا.

تعبیر «یوم الثالث» ظاهر در یوم الثالث من أیام التشریق می باشد که روز سیزدهم است.

آقای خوئی در جمع میان این چهار طائفه از روایات فرموده اند:

این دو روایت در طائفه چهارم قرینه بر حمل روایات سابقه بر استحباب می شود.

و لکن اشکالی که در این مطلب می باشد، این است که؛ موضوع در برخی از روایات سه طائفه أولی متمتّع می باشد، در حالی که این دو روایت أعمّ از متمتّع و غیر آن می باشد؛ در صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه منصور بن حازم و صحیحه عمران الحلبیّ و صحیحه معاویه بن عمّار تعبیر به «المتمتّع» شده است.

و در مقام جمع، جمع موضوعی مقدّم می باشد، پس این دو روایت عبدالله بن سنان و اسحاق بن عمّار توسّط روایاتی مانند صحیحه منصور بن حازم تقیید می خورند و حمل بر غیر حجّ تمتع می شوند.

جماعتی از أعلام از جمله صاحب حدائق در این مسأله فرموده اند:

طبق این دو صحیحه حکم به جواز تأخیر تا روز سیزدهم می شود، و لکن دلیلی بر جواز تأخیر تا انتهای ذی الحجّه نمی باشد؛

چرا که روایات سابقه نهی از تأخیر از روز یازدهم می نمود و این دو روایت فرمودند: (تأخیر تا یوم النفر) جایز است، که حتی بنابر عدم مفهوم برای این دو روایت در عدم جواز تأخیر تا إنتهای ذی الحجّه، باید به عموم روایات سابقه در غیر مورد تقیید رجوع نمود؛

چرا که این روایات فقط تا یوم النفر تقیید خورده اند و اطلاق آن نسبت به بعد از یوم النفر محکّم می باشد و دلیلی بر تقیید آن وجود ندارد؛

برای مثال: اگر در خطاب أوّل گفته شود: تأخیر بیش از ساعت ۸ جایز نیست، و سپس در خطاب دیگری گفته شود: تأخیر تا ساعت ۹ جایز است، در این فرض خطاب أوّل فقط در ساعت ۸ تا ۹ توسّط خطاب دوم تقیید می خورد و در بعد از ساعت ۹ بر عموم خود باقی است و دلیلی بر تقیید آن نمی باشد.

و لکن آقای خوئی در پاسخ از اشکال مذکور و این کلام صاحب حدائق فرموده اند:

این مطلب فی نفسه اگر چه صحیح است، و لکن دو روایت می باشد که دلالت بر جواز تأخیر تا بعد از إنقضاء أیام تشریق می کند؛

صحیحه حلبی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یَزُورَ الْبَیْتَ حَتَّی أَصْبَحَ فَقَالَ لا بأس ربَّمَا أَخَّرْتُهُ حَتَّی تَذْهَبَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ وَ لَکِنْ لَا یَقْرَبِ النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ.

ص: ۱۰۵

صحیحه هشام؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ أَخَّرْتَ زِیَارَهَ الْبَیْتِ إِلَی أَنْ تَذْهَبَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ إِلَّا أَنَّکَ لَا تَقْرَبُ النِّسَاءَ وَ لَا الطِّیبَ.

البته ممکن است گفته شود: این دو روایت نسبت به جواز تأخیر تا انتهای ذی الحجّه اطلاق ندارد.

و لکن إنصاف این است که عرف إلغاء خصوصیت می کند؛

چرا که در نظر عرف روز چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم نسبت به روز بیستم و بعد از آن خصوصیت ندارد، و أصلاً تفصیل در فرض إنقضاء أیام تشریق از نظر فقهی محتمل نمی باشد.

و بر فرض هم نتوان از روزهای أوّل بعد از أیام تشریق نسبت به روزهای آخر ذی الحجّه إلغاء خصوصیت نمود، دیگر بعد از تقیید روایات سابقه توسّط این دو صحیحه، دیگر دلیلی بر وجوب فوریت به انجام طواف و سعی در أیام إبتدائی بعد از روز سیزدهم نمی باشد، پس برائت از وجوب آن جاری می شود.

بله، آقای خوئی می فرماید: تأخیر طواف و سعی از ماه ذی الحجّه جایز نیست؛ چرا که قرآن کریم می فرماید: «الحجّ أشهر معلومات».

و لکن اشکال استدلال به دو صحیحه حلبی و صحیحه هشام بر جواز تأخیز از أیام تشریق عبارت از این است که: این دو روایت أعمّ از حجّ تمتّع و غیر آن می باشد، در حالی که همانگونه که گفته شد، موضوع برخی از روایات سابقه خصوص متمتّع می باشد.

آقای خوئی در این مقام ملتفت به این اشکال مذکور می باشند و در جواب از آن می فرمایند:

موضوع این دو صحیحه اگر چه أعمّ می باشد و لکن در این دو روایت قرینه وجود دارد که مورد آن حجّ تمتع است و آن نهی از استعمال طیب قبل از إکمال طواف و سعی می باشد که حضرت فرمود: «لا تقرب النساء و الطیب»، و واضح است که در حجّ إفراد با توجّه به روایات که فرمود: «إذا حلق حلّ له الطیب»، به مجرّد حلق و تقصیر طیب حلال می شود و فقط در حجّ تمتع حرمت طیب تا بعد از انجام طواف وسعی باقی است، بنابراین دانسته می شود که مورد این دو روایت حجّ تمتع می باشد.

ص: ۱۰۶

به نظر ما؛ انصاف این است که این بیان ایشان عرفی است.

أمّا این اشکال بر این بیان ایشان که گفته شود:

اگر چه قرینه و تسالم بر عدم بقاء حرمت طیب بعد از حلق و تقصیر در حجّ إفراد و قران می باشد، و لکن محتمل است که استعمال طیب در این دو حجّ بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف و سعی مکروه و نهی تنزیهی داشته باشد، که با وجود این احتمال، محتمل خواهد که مورد این دو روایت حجّ إفراد باشد و نهی از طیب نیز نهی تنزیهی باشد.

به نظر این شبهه عرفی نیست؛

چرا که ظاهر نهی از طیب در این دو روایت حرمت می باشد، که عرف با ضمیمه این ظهور به روایاتی که استعمال طیب بعد از حلق و تقصیر در حجّ إفراد و قران را تجویز می کند و روایاتی که حکم به بقاء حرمت طیب در حجّ تمتّع می کند، کشف می کند که مورد این دو روایت حجّ تمتع می باشد.

و ما در سابق از روایاتی مانند صحیحه محمّد بن حمران؛ (قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَاجِّ (غَيْرِ الْمُتَمَتِّعِ) يَوْمَ النَّحْرِ مَا يَحِلُّ لَهُ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا يَحِلُّ لَهُ يَوْمَ النَّحْرِ، قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ) استفاده کردیم که در حجّ إفراد و قران، استعمال طیب بعد از حلق و تقصیر حلال می باشد.

أمّا این که گفته شود: این کلام امام علیه السلام که «إذا حلق حلّ الطیب» از این جهت است که متعارف در حجّ إفراد و قران تقدیم طواف و سعی بر وقوفین می باشد، بنابراین واضح است که بعد از حلق و تقصیر طیب حلال خواهد بود، بنابراین این روایات اطلاقی نسبت به فرض تأخیر طواف و سعی از وقوفین ندارد، پس محتمل است که در حجّ إفراد و قران نیز حرمت طیب تا بعد از انجام طواف و سعی باقی باشد، بنابراین به قرینه نهی از طیب در این دو روایت تا زمان انجام طواف و سعی نمی توان کشف کرد که مورد آن دو حجّ تمتع است.

ص: ۱۰۷

به نظر ما این توجیه خلاف ظاهر است؛ چرا که ظاهر از این روایات این است که این تفاوت میان حجّ إفراد و حجّ تمتع در بقاء حرمت طیب و عدم بقاء آن، از جهت حکم شرعی است.

بلکه در خصوص حجّ إفراد در روایت بود که: امام علیه السلام قبل از طواف از طیب استفاده کردند، حال چگونه می تواند توجیه مذکور با این روایت تناسب داشته باشد؟!

بلکه این فعل امام علیه السلام که قبل از طواف از طیب استفاده نمودند، قرینه بر عدم کراهت طیب در حجّ إفراد بعد از حلق و تقصیر می باشد.

الحاصل:

نتیجه عبارت از این است که: این دو صحیحه قرینه بر حمل روایاتی که نهی از تأخیر می نمود، بر کراهت تأخیر و لو به معنای عدول از أفضل به مفضول، خواهد بود.

پس نظر ما نیز موافق با آقای خوئی است که تأخیر طواف و سعی تا إنتهای ذی الحجّه حتی در فرض إختیار جایز می باشد.

نکته:

ممکن است که در مقام جمع میان این دو صحیحه حلبی و هشام با مثل صحیحه معاویه بن عمّار که می فرمود: «فإن شغلت» گفت:

این دو صحیحه از نظر داشتن عذر عرفی و عدم آن مطلق می باشد، بنابراین به قرینه صحیحه معاویه بن عمّار حمل بر فرض وجود عذر عرفی می شود، و در رفع حرمت به مجرّد عذر عرفی اشکالی نیست، همانگونه که وجوب سوره در نماز به مجرّد عذر و مانع عرفی رفع می شود.

و لکن جواب از این اشکال این است که:

این جمع با لسان صحیحه هشام و صحیحه حلبی تناسب ندارد؛

چرا که این تعبیر حضرت که «لا بأس، أنا ربما أخّرته» تناسب با حرمت تأخیر و وجوب مبادرت در غیر فرض عذر ندارد؛ چرا که اگر تأخیر در غیر مورد عذر حرام باشد، این تعبیر حضرت موجب جرأت دیگران بر تأخیر می شود به اینکه گفته می شود: هنگامی که امام علیه السلام تأخیر میاندازد، پس ما نیز می توانیم تأخیر بیاندازیم و اشکالی در تأخیر نمی باشد!

أعمال مکّه/طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین

(مسأله ۴۱۲): لا یجوز فی حج التمتع تقدیم طواف الحج و صلاته و السعی علی الوقوفین و یستثنی من ذلک الشیخ الکبیر و المرأه التی تخاف الحیض فیجوز لهما تقدیم الطواف و صلاته علی الوقوفین و الإتیان بالسعی فی وقته و الأحوط تقدیم السعی أیضا و إعادته فی وقته و الأولی اعاده الطواف و الصلاه أیضا مع التمکن فی أیام التشریق أو بعدها الی آخر ذی الحجه.

منسوب به جمیع علماء شیعه عبارت از این است که:

در حال اختیار در حجّ تمتع تقدیم طواف بر وقوفین جایز نیست و فقط معذورین مانند شیخ کبیر و زن خائف از حیض بعد از رجوع از منی و یا شخص مریض استثناء شده اند.

و نسبت به تقدیم سعی و طواف نساء در حجّ تمتع در ذوی الأعذار سه قول می باشد:

قول أوّل:

مشهور فرموده اند: بر ذوی الأعذار تقدیم سعی و طواف نساء جایز می باشد.

قول دوم:

آقای خوئی فرموده است: بر ذوی الأعذار فقط تقدیم طواف جایز می باشد و لکن تقدیم سعی و طواف نساء جایز نمی باشد و باید بعد از وقوفین انجام شود و اگر بعد از وقوفین توانایی انجام سعی و طواف نساء نداشته باشند، باید نائب بگیرند، مگر کسی که خائف بر جان خود از عدوّ باشد، که قصد دارد در شب دهم رمی جمرات هر سه روز را انجام دهد و از منی به وطن خود بازگردد، که او تمام أعمال خود را مقدّم می کند.

ص: ۱۰۹

قول سوم:

آقای زنجانی می فرماید: بر ذوی الأعذار تقدیم طواف حجّ و سعی جایز می باشد و لکن طواف نساء را باید تأخیر بیاندازد و

بعد از وقوفین انجام دهند.

أمّا تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ إفراد و قران در حال إختیار جایز می باشد و لکن باید طواف نساء تأخیر بیافتد؛ چرا که در روایت در مورد طواف النساء تعبیر به «طواف بعد الحجّ» شده است.

أمّا تقدیم الطواف و السعی فی حال الإختیار فی حجّ التمتع:

در جواهر می فرماید: «یجب علی المتمتع تأخیر الطواف و السعی للحج حتی یقف بالموقفین و یقضی مناسک منی یوم النحر بلاـ خلاف محقق معتد به أجده، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل المحکی منهما مستفیض أو متواتر، بل فی محکی المعتبر و المنتهی و التذکره نسبته إلی إجماع العلماء کافه».

تعبیر «بلاخلاف معتدّ به أجده» اشاره به خلاف صاحب مدارک است که می فرماید: «لولا الإجماع الأقرب جواز التقدیم للمختار أیضاً» و صاحب حدائق نیز در مسأله متوقف شده است.

و در تعبیر «المحکی منهما مستیض أو متواتر» مرجع ضمیر در «منهما» یا نفی خلاف و اجماع می باشد و یا قسم دوم از دو قسم اجماع مذکور که عبارت از اجماع منقول است، می باشد.

و مراد از «إجماع علماء کافه» اجماع عامّه و خاصّه می باشد.

صاحب حدائق نیز فرموده است: من در این مسئله متوقف می باشم؛ چرا که روایات صحیحه ای می بادش که مفاد آن جواز تقدیم می باشد.

أمّا روایات این مسئله خود به دو طائفه تقسیم می شود:

الطائفه الأولی:

منها: صحیحه ابن بکیر و جمیل جمیعاً؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ یُقَدِّمُ طَوَافَهُ وَ سَعْیَهُ فِی الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سِیَّانِ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ.

ضمیر «هما» به تقدیم و تأخیر طواف و سعی باز می گردد؛ یعنی هر دو فرض مانند یکدیگر و مساوی می باشند، چه بر وقوفین تقدیم بشود و چه تأخیر بیاندازد.

و برخی احتمال داده اند که: مرجع «هما» طواف و سعی باشد و مراد این باشد که: طواف و سعی به لحاظ جواز تقدیم و وجوب تأخیر حکم واحد دارند، که یعنی؛ حال که تقدیم سعی جایز نمی باشد، طواف نیز مانند آن مقدّم نمی شود.

و لکن این احتمال خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که امام باید این مطلب را مقدّر گرفته باشند که: «فحیث أنّه لا یجوز تقدیم السعی فالطواف مثله»! که این مطلب عرفی نیست؛

چرا که در اینصورت حضرت علیه السلام جواب سؤال را پاسخ نفرموده اند؛ زیرا که سؤال از جواز تفکیک میان طواف و سعی نمی باشد، بلکه سؤال از جواز تقدیم طواف و سعی است، که امام علیه السلام فقط فرموده است: طواف و سعی در تقدیم و تأخیر به یکدیگر پیوند خورده اند!

منها: صحیحه حفص بن البختری؛

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی تَعْجِیلِ الطَّوَافِ قَبْلَ الْخُرُوجِ إِلَی مِنًی- فَقَالَ هُمَا سَوَاءٌ أَخَّرَ ذَلِکَ أَوْ قَدَّمَهُ یَعْنِی لِلْمُتَمَتِّعِ.

دلالت این روایت روشن است: چرا که در این روایت مانند روایت سابق «سعی» در عبارت ذکر نشده است، پس ضمیر «هما» به «أخّر ذلک و قدّمه» که بعد از آن ذکر شده است، باز می گردد.

أمّا اشکال در دلالت این روایت به اینکه: (تعبیر «یعنی للمتمّع» کلام امام علیه السلام نمی باشد، بلکه کلام حفص می باشد) صحیح نیست؛ چرا که اگر کلام راوی هم باشد، إخبار عن حسّ از مورد سؤال و بحث خواهد بود که داخل در خبر ثقه و معتبر می باشد.

بله، اگر گفته شود: محتمل است که تعبیر «یعنی للمتمتع» کلام صدوق باشد، این اشکال وارد خواهد بود؛ چرا که «من لایحضره الفقیه» کتاب فتوای اوست که مرحوم مجلسی در شرح آن بارها در موارد مختلف می فرماید: «هذا من کلام الصدوق».

البته فتوای صدوق جواز تقدیم طواف و سعی بر فرد مختار نمی باشد؛ چرا که ایشان معتبره اسحاق بن عمّار را نیز ذکر می کند:

صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا كَانَ شَيْخاً كَبِيراً أَوِ امْرَأَةً تَخَافُ الْحَيْضَ يُعَجِّلُ الطَّوَافَ لِلْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنًى قَالَ نَعَمْ مَنْ هُوَ هَكَذَا يُعَجِّلُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ يَرَى الْبَيْتَ خَالِياً فَيَطُوفُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ فَقَالَ لَا.

این روایت مفهوم دارد که این نشانگر اینست که مرحوم صدوق در فرد مختار قائل به جواز تقدیم نبوده اند و در کتب دیگر خود نیز قائل به جواز نبوده است.

منها: صحیحه عبدالرّحمن بن الحجّاج؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ ثُمَّ يُهِلُّ بِالْحَجِّ وَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مِنًى فَقَالَ لَا بَأْسَ.

بنابراین عمده از این طائفه روایت أوّل و روایت دوم خواهد بود، که دیگر إدّعای قطع به صدور این دو روایت مشکل خواهد بود.

ص: ۱۱۲

الطائفه الثانیه:

در مقابل این سه روایت، روایات دیگری است که به مفهوم آن، بلکه در برخی به منطوق بر عـدم جواز تقدیم مختار اسـتدلال شده است:

منها: صحیحه حلبی:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِیلِ الطَّوَافِ لِلشَّیْخِ الْكَبِیرِ وَ الْمَرْأَهِ تَخَافُ الْحَیْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَی مِنًی .

ظاهر قید «للشیخ الکبیر و المرأه تخاف الحیض» احترازیت است و إلاّ ذکر آن لغو خواهد بود؛ یعنی اگر بر فرد مختار نیز تقدیم جایز باشـد، ذکر شـیخ کبیر و زن خائف لغو خواهـد بود، و به همین جهت است که وصف بعـد از موصوف اگر نکته خاصّـی نداشته باشد، ظاهر در مفهوم و لو به صورت فی الجمله می باشد.

البته محتمـل است ذکر خصوص شـیخ کـبیر و مرأه از این جهت باشـد که: مراد از «لاـ بـأس» نفی کراهت باشـد، در حـالی که تقدیم بر مختار مکروه می باشد.

و لکن این احتمال خلاف ظاهر است، و نهایت در مقام جمع این حمل صـحیح خواهـد بود، بلکه حتی این حمل در مقام جمع نیز مشـکل است؛ چرا که این حمل با تعبیر «هما سیّان» در صـحیحه جمیل و حفص تناسب ندارد؛ زیرا که این تعبیر در تساوی تقدیم و تأخیر حتی از نظر کراهت و عدم آن ظهور قوی دارد.

منها: معتبره اسماعیل بن عبدالخالق؛

قَـالَ سَـمِعْتُ أَبَـا عَبْـدِ اللَّهِ ع یَقُولُ لَـا بَأْسَ أَنْ یُعَجِّلَ الشَّیْخُ الْكَبِیرُ وَ الْمَرِیضُ وَ الْمَرْأَهُ وَ الْمَعْلُولُ طَوَافَ الْحَـجِّ قَبْلَ أَنْ یَخْرُجَ إِلَی مِنًی.

مرحوم نجاشی اسماعیل بن عبدالخالق را توثیق کرده است.

مراد از «المعلول» کسـی است که دچار ناتوانی جسـمی است و شایـد مراد از آن «مَن به علّه؛ یعنی من به عُـذر» باشد، و مراد از «المرأه» زن خائف از حیض می باشد.

منها: معتبره اسحاق بن عمّار؛

قَالَ سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ ع عَنِ الْمُتَمَتِّعِ إِذَا كَانَ شَيْخاً كَبِيراً أَوِ امْرَأَةً تَخَافُ الْحَيْضَ يُعَجِّلُ الطَّوَافَ لِلْحَجِّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنًى قَالَ نَعَمْ مَنْ هُوَ هَكَذَا يُعَجِّلُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يُحْرِمُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ يَرَى الْبَيْتَ خَالِياً فَيَطُوفُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ فَقَالَ لَا.

تعبیر «من هو هکذا یعجّل» ظاهر در مفهوم می باشد که «من لم یکن هکذا لا- یعجّل»، مگر اینکه گفته شود: «من هو هکذا یعجّل» یعنی یجب التعجیل، که در اینصورت مفهوم آن عدم وجوب تقدیم بر مختار خواهد بود، و لکن این احتمال و توجیه صحیح نیست؛

چرا که محتمل و عرفی نیست تقدیم بر مثل شیخ کبیر واجب باشد و به او گفته شود: (زودتر طوافت را انجام بده)، بلکه ظاهر این روایت امتنان بر شیخ کبیر می باشد که نهایت ظاهر در عدم وجوب تأخیر خواهد بود.

منها: صحیحه علیّ بن یقطین:

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِيلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَى مِنًى وَ كَذَلِكَ لَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ أَمْراً لَا يَتَهَيَّأُ لَهُ الِانْصِرَافُ إِلَى مَكَّهَ أَنْ يَطُوفَ وَ يُوَدِّعَ الْبَيْتَ ثُمَّ يَمُرَّ كَمَا هُوَ مِنْ مِنًى إِذَا كَانَ خَائِفاً.

«خاف أمراً» یعنی از چیزی خوف دارد به گونه ای که دیگر برای او شرایط رجوع از منی به مکّه نمی باشد.

جمله أوّل «لا بأس بتعجیل طواف الحجّ» اگر چه اطلاق دارد و شامل مختار می شود، و لکن جمله دوم «و کذلک لا بأس لمن خاف أمراً» قرینه بر عدم اطلاق جمله أولی می باشد، و إلاّ اگر جمله أوّل مطلق بود، پس چرا امام علیه السلام بعد از آن این قید «و کذلک لا بأس لمن ...» را ذکر نمود؟! و این جمله « إذا کان خائفاً» جمله شرطیه خواهد بود، که آقایان قائل به مفهوم مطلق برای آن می باشند و حدأقلّ مفهوم فی الجمله دارد، که این نشان می دهد که جواز تقدیم به صورت مطلق نمی باشد و إلاّ ذکر «إذا کان خائفاً» لغو خواهد بود.

منها: صحیحه صفوان عن یحیی الأزرق:

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ تَمَتَّعَتْ بِالْعُمْرَهِ إِلَى الْحَجِ فَفَرَغَتْ مِنْ طَوَافِ الْعُمْرَهِ وَ خَافَتِ الطَّمْثَ قَبْلَ يَوْمِ النَّحْرِ أَ يَصْلُحُ لَهَا أَنْ تُعَجِّلَ طَوَافَهَا طَوَافَ الْحَجِّ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَ مِنًى قَالَ إِذَا خَافَتْ أَنْ تُضْطَرَّ إِلَى ذَلِكَ فَعَلَتْ.

تعبیر «إذا خافت أن تضطرّ إلی ذلک فعلت» مفهوم دارد که اگر خائف نباشد، جایز نمی باشد؛ چرا که «فعلت» و لو به قرینه سؤال که «أ یصلح لها أن تعجّل طوافها» به معنای «جازت» می باشد؛ یعنی همین کاری که سؤال شد که آیا انجام آن جایز است، انجام بدهد، نه به معنای «وجب أن تفعل و وجب علیه التعجیل»، و حائض می تواند طواف را تأخیر بیاندازد و در صورت حیض برای طواف نائب بگیرد.

أمّا سند این روایت:

در تهذیب و وسائل «صفوان بن یحیی الأزرق» تعبیر شده است، که این نقل قطعاً اشتباه است؛ چرا که شخصی به نام صفوان بن یحیی الأزرق نمی باشد، و در وافی نیز که از تهذیب نقل می کند، تعبیر «صفوان عن یحیی الأزرق» ذکر شده است، همچنانکه در منتهی نیز اینگونه نقل شده است، بلکه آنگونه که در خاطر من می باشد، در منتقی الجمان نیز که کتاب تهذیب به خطّ شیخ در اختیار او بوده است، «صفوان عن یحیی الأزرق» تعبیر می کند. علاوه بر اینکه این سند «صفوان عن یحیی الأزرق» در تهذیب بسیار تکرار شده است.

و اشکال در سند مربوط به «یحیی الأزرق» می باشد؛

چرا که این عنوان مشترک میان «یحیی بن عبدالرّحمن الأزرق» که ثقه است و «یحیی بن حسّان الأزرق» که توثیق ندارد، می باشد.

آقای خوئی فرموده است: از آن جهت که «یحیی بن عبدالرحمن» معروف و صاحب کتاب است، عنوان مطلق منصرف به او می باشد.

و لکن ما این مطلب را قبول نکردیم و در سابق گفتیم:

شیخ صدوق هنگامی که سند ذکر می کند، می فرماید: «و ما کان فیه عن یحیی الأزرق عن فلان و فلان عن یحیی بن حسان الأزرق» که این نشانگر این است که خود مرحوم صدوق «یحیی بن الأزرق» را به یحیی بن الحسّان منصرف می داند.

و لکن به نظر ما این سند صحیح است؛ چرا که اگر چه «یحیی الأزرق» مذکور در سند مجهول می باشد، و لکن از آن جهت که مروی عنه صفوان می باشد، ثقه خواهد بود، حال مراد از او یحیی بن عبدالرّحمن باشد یا یحیی بن الحسّان.

منها: معتبره علیّ بن أبی حمزه عن أبی بصیر:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ رَجُلٌ کَانَ مُتَمَتِّعاً وَ أَهَلَّ بِالْحَجِّ قَالَ لَا یَطُوفُ بِالْبَیْتِ حَتَّی یَأْتِیَ عَرَفَاتٍ فَإِذَا هُوَ طَافَ قَبْلَ أَنْ یَأْتِیَ مِنًی مِنْ غَیْرِ عِلَّةٍ فَلَا یَعْتَدَّ بِذَلِکَ الطَّوَافِ.

دلالت این روایت بر بطلان طواف مقدّم تمام و به صورت صریح است.

و أمّا سند این روایت: به نظر ما علی بن أبی حمزه به جهت استصحاب وثاقت، ثقه می باشد.

أمّا اینکه در وجه توثیق او گفته می شود: (او مروی عنه یونس بن عبدالرّحمن می باشد و او از أصحاب إجماع است) صحیح نیست: چرا که عبارت «أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء» یعنی اجماع بر وثاقت و فقاهت و جلالت خود این أشخاص می باشد، نه اجماع بر وثاقت مشایخ آنان.

ص: ۱۱۶

أعمال مکّه /طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه /طواف الحجّ /تقدیم طواف الحجّ و السعی علی الوقوفین

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: دو طائفه از روایات می باشد که مقتضای طائفه أوّل جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حال إختیار می باشد و مقتضای طائفه دوم عدم جواز آن می باشد و این دو طائفه با یکدیگر تعارض می کنند.

در وجه جمع میان دو طائفه از روایات وجوهی ذکر شده است:

طریق أوّل:

مشهور قدماء و فقهاء فرموده اند:

طائفه أولی توسّط طائفه ثانیه تخصیص می خورد و حمل بر فرض ضرورت می شود؛ پس مراد اینست «هما سیّان قدّمت أو أخّرت عند الضروره» و «لا بأس عند الضروره»، و مراد از ضرورت عذر شرعی مانند حرج و عجز و لو عجز از طواف شرعی در مورد زنی که خوف حیض دارد، می باشد.

و این وجه جمعی است که مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار و مبسوط و نهایه و سایر کتب خود قائل شده اند.

و از قدماء أصحاب فقط مرحوم ابن إدریس مخالفت نموده و فرموده است: تقدیم طواف بر هیچ کس حتی مضطرّ جایز نمی باشد و در صورت اضطرار به ترک آن بعد از وقوفین، باید نائب گرفته شود؛ ایشان فرموده است:

و المتمتع إذا أهلّ بالحج، لا یجوز له أن یطوف و یسعی، إلا بعد أن یأتی منی، و یقف بالموقفین، و قد روی أنّه إذا کان شیخنا کبیرا، لا یقدر علی الرجوع إلی مکه، أو مریضا، أو امرأه تخاف الحیض، فیحول بینها و بین الطواف، فإنّه لا بأس بهم، أن یقدّموا طواف الحج و السعی، و الأظهر ترک العمل بهذه الروایه، فإنّ شیخنا أبا جعفر أوردها فی نهایته إیرادا، و رجع عنها فی مسائل خلافه، فقال: روی أصحابنا، رخصه فی تقدیم الطواف و السعی، قبل الخروج إلی منی و عرفات.

ص: ۱۱۷

البته ایشان در استناد تردید به شیخ طوسی در مورد مضطرّ اشتباه نموده است؛

چرا که مرحوم شیخ در مورد مضطرّ مانند شیخ کبیر و زن خائف از حیض در کتب خود فتوی به جواز تقدیم می دهد.

و از متأخّرین نیز صاحب المدارک مخالفت نموده و فرموده است: اگر اجماعی بر عدم جواز نباشد، تقدیم طواف حتی در

حال اختیار جایز خواهد بود.

و همچنین صاحب حدائق در مقام توقّف نموده است.

و لکن این طریق تمام نمی باشد:

این جمع با تعبیر «هما سیّان قدّمت أو أخّرت» تناسب ندارد؛ چرا که سؤال به صورت مطلق از تقدیم طواف در حجّ تمتع می باشد، که حضرت می فرماید: (فرقی نمی کند که مقدّم کند و مؤخّر کند)؛ حال آیا می توان این تعبیر را حمل بر ضرورت نمود؟!

علاوه بر اینکه ما یک مطلب عامّی را قبول داریم و آن عبارت از این است که:

ظاهر خطاب مطلق نظارت به حکم أوّلی و بیان حکم أوّلی است: مانند «شرب حلیب الإبل حلال»، که حمل این خطاب بر حال ضرورت و بر فرض تداوی عرفی نمی باشد.

بنابراین حمل خطاب مطلق بر بیان حکم ثانوی و بیان حکم ثانوی به لسان حکم أوّلی عرفی نمی باشد.

طریق دوم:

آقای داماد فرموده اند:

طائفه أولی حمل بر عذر عرفی و مجرّد مشقّت می شود، اگر چه به حدّ حرج نباشد؛

یعنی شیخ کبیر و مریض و معلول (به معنای من به علّه که یعنی من به عذر عرفی) به مجرّد عذر عرفی می توانند طواف را مقدّم نمایند، همانگونه که طبق نظر مشهور ترک سوره در نماز با وجود عذر عرفی و یا خروج از مکّه بعد از عمره تمتع با حاجت عرفیه جایز است و لو به حدّ حرج نرسد.

و وجه این جمع این است که:

از آن جهت که حمل روایات طائفه أولی بر فرض ضرورت و حرج که عبارت باشد از مشقّت شدیده ای که عقلاء در أغراض لزومی متعارف خود متحمّل آن نمی شوند، از آن جهت که حمل بر فرض نادر است، عرفی نمی باشد، و لکن حمل آن بر مطلق عذر عرفی حمل بر فرد نادر نیست؛ چرا که إزدحام در مطاف و مسعی بعد از وقوفین خود برای برخی موجب سختی است و یا برای افراد متشخّص طواف در میان جمعیت و فشار بر آنان، از آن جهت که مناسب با شأن آنان نمی باشد، موجب سختی می باشد.

و لکن انصاف این است که این مطلب نیز عرفی نیست:

چرا که این که مراد از «هما سیّان قدّمت أو أخّرت» خصوص افرادی باشد که عذر عرفی دارند، عرفی نمی باشد!!؛ چرا که تفصیل میان تقدیم و تأخیر در فرض عذر و غیر آن، خود تفاوت و عدم تساوی می باشد، مانند اینکه گفته شود: (سألته عن السوره فی الصلاه) و در پاسخ گفته شود: (همان سیّان قرأتَ أو ترکتَ) و مراد از آن معذور عرفی باشد!

علاوه بر اینکه بیان حکم مختصّ به حال عذر، به لسان حکم أوّلی عرفی نمی باشد.

بله، اگر عذر عامّ باشد، همانگونه که در زمان حاضر عدم إمکان ذبح در منی عذر عامّ می باشد، عرفی است که به صورت مطلق گفته شود: «یجوز الذبح فی الأماکن الحدیثه». و لکن وجود عذر عرفی در تأخیر طواف، اگر چه متعارف است و لکن غالب نمی باشد.

أمّا توجیه تعبیر «هما سیّان قدّمت أو أخّرت» توسّط آقای داماد، به حمل آن بر تساوی میان تقدیم طواف و تأخیر در عدم بطلان حجّ توسّط آن، بسیار غیر عرفی است و أصلاً قابل بیان نمی باشد.

أمّا این احتمال که: امام در حکم به تساوی میان تقدیم و تأخیر در روایات طائفه أولی، حال و عذر مخاطب را لحاظ کرده است و چون غرض أصلی رفع اشتباه و بیان وظیفه او بوده است، به صورت مطلق فرموده اند: «هما سیّان قدّمت أو أخّرت» و یا «لا بأس»؛ موجب جمع عرفی نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: اگر چه احتمال التفات امام علیه السلام به حال راوی در بیان حکم، در روایات وجود دارد و لکن بیان این احتمال به عنوان جمع، عرفی نمی باشد، و فقط در توجیه کلّی اختلافات میان أحادیث أهل بیت به عنوان یک وجه می توان ذکر نمود.

ثانیاً: این احتمال با تعابیر این روایات تناسب ندارد؛ چرا که تعبیر می شود «أنّهما سألاه عن المتمتع»، نه «أنّهما سألاه عن تقدیمهما»، و استفاده از صیغه مخاطب در جواب «قدّمتَ أو أخّرتَ» دلیل بر نظارت امام علیه السلام به حال راوی نمی باشد؛ چرا که از آن جهت که مخاطب طرف خطاب می باشد، این بیان عرفی است.

و یا در ذیل صحیحه حفص تعبیر می شود: «یعنی للمتمتع»، و در صحیحه علیّ بن یقطین به صورت مطلق می فرماید: «لا بأس»؛ که وجدان عرفی این توجیه را در مورد این روایات نمی پذیرد.

طریق سوم:

صاحب مدارک فرموده است:

دلالت روایات طائفه ثانیه بر عدم جواز تقدیم طواف در حال اختیار به اطلاق مفهوم و یا منطوق می باشد، نه اینکه صریح در نهی از تقدیم طواف در حال اختیار باشد، بنابراین بعد از إمکان جمع موضوعی، جمع عرفی إقتضا می کند که نهی در این طائفه حمل بر نهی تنزیهی و کراهتی بشود.

ص: ۱۲۰

البته این جمع با توجّه به تعبیر «فلا یعتدّ بذلک الطواف» در روایت علی بن أبی حمزه جاری نیست؛ چرا که ظاهر آن إرشاد به بطلان می باشد که حمل آن بر استحباب تجدید طواف عرفی نمی باشد.

و لکن صاحب مدارک از آن جهت که روایات غیر امامی را معتبر نمی داند، این روایت را نیز معتبر نمی داند، بلکه ایشان به تبعیت از صاحب مسالک، در روایات أبو بصیر نیز مناقشه می کند.

آقای خوئی در اشکال به این طریق فرموده است:

این جمع عرفی نیست؛ چرا که میان تعبیر «هما سیّان» و «لا بأس» در طائفه أولی که یعنی تقدیم مشکلی ندارد و با تأخیر مساوی می باشد، و میان تعبیر «فیه بأس» که مستفاد از طائفه ثانیه می باشد، جمع عرفی نمی باشد؛

چرا که ملاک عرفی بودن یک جمع، همانگونه که آقای نائینی فرموده است، عبارت از این است که: دو روایت در خطاب واحد فرض شود و سپس ملاحظه شود که آیا این خطاب واحد عرفی می باشد و تنافی در مدلول آن نمی باشد یا خیر، که در صورت عدم احساس تنافی جمع عرفی خواهد بود و إلّا جمع عرفی نخواهد بود.

حال در مقام، مفهوم صحیحه علیّ بن یقطین «إذا لم یکن خائفاً ففی تقدیم طواف الحجّ و النساء بأس» و مفهوم صحیحه یحیی الأزرق «إذا خافت أن تضطرّ إلی ذلک فعلت» و مفهوم معتبره اسماعیل بن عبدالخالق «فی تعجیل الطواف فی حال الإختیار بأس» می باشد؛ چرا که در این معتبره قدر متیقن از مفهوم فی الجمله «لا بأس بتعجیل الطواف للشیخ الکبیر» مختار می باشد.

و از آن جهت که: جمع میان «لا بأس به» و «فیه بأس» در خطاب واحد «لو قدّمت لا بأس به و لو قدّمت فیه بأس» موجب تهافت عرفی می باشد، پس حمل «لا بأس» بر نفی حرمت و «فیه بأس» بر کراهت عرفی نمی باشد.

طریق چهارم:

آقای خوئی فرموده است:

این دو طائفه تکافیء دارند و میان آنان جمع عرفی نمی باشد، بنابراین میان این دو طائفه تعارض مستقرّ خواهد بود، که باید رجوع به مرجّحات نمود؛

أمّا مرجّح أوّل که موافقت کتاب باشد، در مقام جاری نیست؛

چرا که در قرآن کریم اشاره ای به جواز تقدیم طواف نشده است؛ چرا که آیه «و لیقضوا تفثهم و لیوفوا نذورهم و لیطوّفوا بالبیت العتیق»، اگر چه دلالت بر إعتبار ترتیب میان قضاء التفث که مراد از آن حلق و تقصیر باشد، بکند و لکن این آیه قبل از حجّه الوداع نازل شده است که حجّ تمتع تشریع نشده بود، پس این آیه مربوط به حجّ إفراد و قران می باشد که به طور مسلّم تقدیم طواف بر وقوفین جایز می باشد. (کلام استاد: علاوه بر اینکه در برخی از تفاسیر این آیه تفسیر به طواف نساء شده است).

أمّا مخالفت عامّه نیز در مقام جاری نیست؛ چرا که عامّه در مورد جواز تقدیم طواف مطلبی ندارند.

سپس ایشان فرموده اند:

و لکن صحیح ترجیح طائفه ثانیه بر طائفه أولی می باشد؛

چرا که سنّت یعنی خبر قطعی الصدور از معصومین علیهم السلام (بر خلاف مرحوم امام که می فرمایند: سنّت یعنی قول النّبی صلّی الله علیه و آله و فعله و تقریره می باشد) و به نظر ما اگر دو خبر متعارض باشند و یکی از این دو خبر موافق با عمومی باشد که قطعی الصدور می باشد، خبر موافق مقدّم خواهد شد: مانند دو خطاب «أکرم العالم الفاسق» و «لا تکرم العالم الفاسق» که خطاب أوّل موافق عموم خطاب قطعیّ الصدور «أکرم کلّ عالم» می باشد، به همین جهت مقدّم خواهد شد.

ص: ۱۲۲

و در مقام طائفه ثانیه موافق با عمومات أخباری قطعی الصدور می باشند که عموم آنان عدم جواز تقدیم طواف را اقتضاء می کند.

کلام استاد:

آقای خوئی در مباحث أصولی خود این مطلب را به عنوان مرجّح ذکر ننموده اند.

أعمال مکّه /الطواف و السعی /تقدیم المتمتع لهما علی الوقوفین/ تعارض الطائفتین ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه /الطواف و السعی /تقدیم المتمتع لهما علی الوقوفین/ تعارض الطائفتین

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: دو طائفه از روایات در مورد جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین تعارض دارند، که وجوهی برای جمع میان این دو طائفه ذکر شد و لکن هیچ یک تمام نبود.

بحث در مورد جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ تمتع بود، که گفته شد:

دو طائفه از روایات با یکدیگر تعارض دارند.

آقای خوئی فرموده اند:

طائفه ثانیه بر طائفه أولی مقدّم می شود؛ چرا که موافق با سنّت قطعیه می باشد.

توضیح مطلب:

از روایات استفاده می شود: در فرضی که تعارض دو خبر، اگر یکی از آن دو موافق با سنّت قطعیه باشد، مقدّم بر دیگری می شود، و مراد از سنّت قطعیه خبر قطعی الصدور می باشد؛

برای مثال: اگر خطاب «أکرم کلّ عالم» خبر قطعی الصدور از امام و خطاب «أکرم العالم الفاسق» و خطاب «لا تکرم العالم الفاسق» دو خبر ظنّی الصدور باشند که با یکدیگر تعارض دارند، خبر «أکرم العالم الفاسق» از آن جهت که موافق با عموم «أکرم کلّ عالم» که خبر قطعی الصدور است، مقدّم می شود.

اگر اشکال شود: این بحث ثمر عملی ندارد؛ چرا که اگر خطاب عامّ قطعی الصدور مرجّح در باب تعارض نباشد، به عنوان مرجع فوقانی بعد از تعارض و تساقط دو خاصّ به آن رجوع خواهد شد، بنابراین به هر حال حکم مستفاد از عموم خطاب عامّ قطعی الصدور حجّت خواهد بود، حال خطاب عامّ مرجّح باشد و یا مرجع.

ص: ۱۲۳

و لکن پاسخ از این اشکال این است که:

گاهی علاوه بر دو خاصّ متعارض و عامّ قطعی الصدور، یک خطاب متوسّط نیز وجود دارد، که بعد از فرض تعارض و تساقط دو خطاب خاصّ، باید به این خطاب متوسّط به عنوان عامّ فوقانی رجوع نمود، نه آن عامّ قطعی الصدور؛ چرا که در رجوع به عامّ فوقانی باید سلسله مراتب رعایت شود و بعد از تساقط و کالعدم بودن دو خاصّ، آنچه خاصّ و حجّت فعلی می باشد، خطاب متوسّط می باشد؛

مثال: خطاب عامّ قطعی الصدور «أکرم کلّ عالم» و خطاب متوسّط «لا تکرم النحوی» و دو خطاب خاصّ متعارض «لا تکرم النحوی الفاسق» و «أکرم النحوی الفاسق» می باشد؛ در این فرض بعد از تعارض دو خطاب خاصّ، به خطاب «لا تکرم النحوی» به عنوان عامّ فوقانی رجوع می شود.

بنابراین با توجّه به این مطلب، ثمره در این بحث ظاهر می شود که:

اگر عامّ فوقانی مرجّح باشد، خطاب خاصّ موافق آن مانند «أکرم النحوی الفاسق» در مثال مذکور، مقدّم می شود و لکن اگر عامّ فوقانی مرجّح نباشد، أخذ به خطاب «لا تکرم النحوی» می شود.

سپس آقای خوئی در تطبیق این مبنی بر مقام فرموده اند:

روایات طائفه ثانیه موافق با سنّت قطعیه و طائفه أولی مخالف با سنّت قطعیه می باشد، بنابراین طائفه ثانیه مقدّم می شود. و مراد از سنّت قطعیه در مقام عموماتی است که به عموم خود دلالت بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ تمتع می کند، که اجمالاً قطعی الصدور می باشد.

البته ایشان موافقت با اطلاق کتاب را به عنوان مرجّح باب تعارض قبول ندارند، پس به طریق أولی موافقت با اطلاق سنّت قطعیه را نیز به عنوان مرجّح نمی پذیرند، و به نظر ایشان مرجّح فقط موافقت با عموم قطعی الصدور می باشد؛ حال آیه باشد یا روایت.

ص: ۱۲۴

به نظر ما در مقام باید یک بحث کبروی و یک بحث صغروی مطرح نمود؛

أمّا بحث کبروی:

مخالفت سنّت قطعیه در دو مقام مطرح می شود:

مقام تمییز الحجّه عن لا حجّه و مقام ترجیح إحدی الحجّتین المتعارضتین علی الأخری؛

أمّا مقام تمییز الحجّه عن لا حجّه:

آقای خوئی در أصول، بحث مخالفت با سنّت قطعیه را فقط نسبت به این مقام مطرح نموده و فرموده است:

اگر خبر ظنّی الصدوری با خبر قطعی الصدوری به نحو تباین یا عموم من وجه تعارض مستقرّ داشته باشند، مانند خطاب «أکرم کلّ عالم» که خبر قطعی الصدور و خطاب «لا تکرم العالم» که خبر ظنّی الصدور می باشد، خبر ظنی الصدور از آن جهت که مخالف سنّت قطعیه می باشد، طرح می شود؛

چرا که روایاتی می باشد که دلالت بر طرح مخالف کتاب و سنّت می نماید و مراد از سنّت کلام و فعل و تقریر معصوم می باشد، نه خصوص کلام و فعل و تقریر نبیّ صلّی الله علیه و آله؛

منها: صحیحه أیوب بن حرّ؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُف.

به قرینه صدر این روایت، حکم ذیل در مورد سنّت نیز جاری خواهد بود: «کلّ حدیث لا یوافق السنّه فهو زخرف».

منها: صحیحه أیّوب بن راشد؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ.

منها: صحیحه یونس بن عبدالرّحمن؛

أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا سَأَلَهُ وَ أَنَا حَاضِرٌ، فَقَالَ لَهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَا أَشَدَّكَ فِي الْحَدِيثِ وَ أَكْثَرَ إِنْكَارَكَ لِمَا يَرْوِيهِ أَصْحَابُنَا فَمَا الَّذِي يَحْمِلُكَ عَلَى رَدِّ الْأَحَادِيثِ فَقَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثاً إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّهَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِداً مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَهِ، فَإِنَّ الْمُغِيرَهَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي .

و لکن این کلام ایشان صحیح نمی باشد:

چرا که أوّلاً:

به نظر ما سنّت یعنی کلام قطعی پیامبر أکرم صلّی الله علیه و آله.

اگر اشکال شود چه تفاوتی میان معصوم با معصوم دیگر می باشد؟

پاسخ این است که: در کلام أئمّه علیهم السلام غیر از پیامبر صلّی الله علیه و آله احتمال تقیه وجود دارد و لو تقیه از جهت إیجاد اختلاف در میان شیعه به جهت منع از حسّاسیّت دشمن به آنان، در حالی که در کلام پیامبر احتمال تقیه وجود ندارد. بنابراین کلام پیامبر از آن جهت که قطعی الجهه نیز می باشد، احتمال خصوصیّت در آن وجود دارد، پس نمی توان از سنّت به روایت قطعی الصدور از امام علیه السلام إلغاء خصوصیّت نمود.

بله، در مواردی که کلام امام علیه السلام نیز هم قطعی الصدور و هم قطعی الجهه می باشد، روایت مخالف آن طرح می شود و از این روایات که در مورد سنّت می باشد، به آن تعدّی می کنیم، بلکه از روایاتی که أمر به أخذ روایت موافق کتاب می کند «ما وافق کتاب الله فخذوه» به کلام امام معصوم علیه السلام که قطعی الصدور و قطعی الجهه می باشد، تعدّی می کنیم؛

چرا که کتاب در این حکم خصوصیّتی ندارد؛ اگر کتاب قطعی الصدور و الجهه می باشد، این روایت نیز قطعی الصدور و الجهه می باشد و اگر این روایت ظنّی الدلاله است، کتاب نیز ظنّی الدلاله می باشد.

بنابراین سنّت به معنای کلّ خبر قطعی الصدور عن المعصوم نمی باشد، بلکه سنّت یعنی کلام پیامبر، که در مواردی که احتمال تقیه نمی باشد، به کلام سائر معصومین نیز تعدّی و إلغاء خصوصیّت می شود.

ثانیاً:

ظاهر از تعبیر «کل حدیث لا ـ یوافق کتاب الله فهو زخرف» در این روایات، نفی صدور روایت مخالف می باشد، پس این روایات ناظر به مخالفت به نحو تباین یا مخالفت با روح قطعی کتاب و سنّت می باشد (نه روح استحسانی) و شامل مخالف به نحو عموم و خصوص من وجه نخواهد بود: چرا که أوّلاً ـ: واضح است که تعبیر «زخرف» و «باطل» در مورد مخالف به نحو عموم و خصوص من وجه صادق نمی باشد.

ثالثاً:

در خطاب مخالف به عامّ من وجه با کتاب و سنّت، محتمل نمی باشد تفاوت میان فرضی که این خطاب نصّ در مورد اجتماع باشد و فرضی که ظاهر در مورد اجتماع باشد، به اینکه در فرض أوّل حجّت و معتبر باشد و لکن در فرض دوم زخرف و باطل باشد و حکم به طرح آن بشود!

برای مثال: خطاب «أکرم کلّ عالم» قطعی الصدور می باشد و خطاب «لا تکرم الفاسق» ظنّی الصدور می باشد، حال چون نسبت خطاب دوم با خطاب قطعی عموم من وجه می باشد، طرح می شود و لکن اگر خطاب ظنّی الصدور «لا تکرم الفاسق عالماً کان أو جاهلاً» باشد، بر خطاب قطعی مقدّم خواهد بود!

أمّا مقام ترجیح أحد الحجّتین علی الأخری؛

آقای خوئی مرجّحیّت موافقت با کتاب و سنّت قطعیه را در دو خبر متعارض، در أصول خود مطرح نکرده اند، و ایشان نیز مقبوله عمر بن حنظله را به جهت عدم توثیق او نمی پذیرند، بنابراین ایشان چگونه می توانند موافقت با کتاب و سنّت قطعیه را به عنوان مرجّح در مقام در تعارض میان طائفه أولی و طائفه ثانیه مطرح کنند.

ص: ۱۲۷

بله، بنابر پذیرش سند روایت مقبوله عمر بن حنظله، کما اینکه آقای صدر می پذیرفتند و مرحوم استاد از این جهت که عمر بن حنظله از مشاهیر می باشد، سند آن را تصحیح می نمودند، می توان برای اثبات مرجّحیّت موافقت با کتاب و سنّت قطعیه به فقره «ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یترک ما خالف حکم الکتاب و السنه و وافق العامه» تمسّک نمود؛

چرا که از آن جهت که موافقت با کتاب خود بدون احتیاج به ضمیمه آن به موافقت با سنّت و مخالفت عامّه، مرجّح مستقلّ و تامّ می باشد، ذکر موافقت با کتاب در کنار موافقت با سنّت و مخالفت عامّه، قرینه بر این است که هر یک از موافقت با سنّت و مخالفت با عامّه نیز مرجّح مستقلّ و تامّ می باشند و این کلام حضرت علیه السلام انحلالی می باشد، و إلاّ لازم می آید که موافقت با کتاب نیز مرجّح ناقص باشد، که این مطلب محتمل نمی باشد.

و لکن به نظر ما استدلال به مقبوله عمر بن حنظله بر این مطلب ناتمام است؛

زیرا که به نظر ما اگر چه عمر بن حنظله ثقه می باشد: چرا که یزید بن خلیفه از امام رضا علیه السلام در مورد او می پرسد که حضرت می فرماید «إذاً لا یکذب علینا» و یزید بن خلیفه خود کسی است که صفوان بسیار از او نقل کرده است، و لکن دلالت این روایت بر مرجّحیّت موافقت کتاب و سنّت در باب تعارض تمام نمی باشد:

چرا که این روایت در مقام تمییز حجّه از لا حجّه می باشد؛ چرا که خبر أخصّ مطلق مخالف کتاب و سنّت نمی باشد؛ زیرا که مخالف یعنی ناسازگار، در حالی که خبر أخصّ مطلق نسبت به عموم کتاب و سنّت قرینیّت و تناسب دارد.

ص: ۱۲۸

اگر همانگونه که آقای صدر و دیگران فرموده اند، اشکال شود :

اگر چه ظهور أوّلی «مخالف» ناسازگار می باشد و لکن در مقبوله عمر بن حنظله قرینه ای می باشد که از آن غیر از معنای ناسازگار إراده شده است، و آن قرینه عبارت از این است که: عمر بن حنظله در سؤال از امام علیه السلام دو خبر را فرض گرفته است که فی نفسه حجّت و معتبر و واجد شرایط حجیّت می باشند و فقط مشکل در عمل به آنان تعارض میان آن دو می باشد و إلاّ اگر تعارضی نبود، به آن دو أخذ می شد، که این شاهد بر این است که امام علیه السلام در مقام تمییز حجّه از لا حجّه نمی باشد؛ چرا که خبری که حجّت نمی باشد، حتی در غیر فرض تعارض نیز معتبر نیست.

حال که امام علیه السلام در مقام بیان مرجّحات باب تعارض می باشد، این قرینه خواهد بود بر اینکه مراد از «خبر مخالف» خبری است که اگر خبری با آن معارض نبود، بر کتاب مقدّم بود و أخذ به آن می شد، و آن خبر نیست إلاّ خبر أخصّ مطلق از کتاب، که به معنای وسیع مخالف کتاب می باشد.

در پاسخ از اشکال می گوئیم:

اگر چه در روایت عمر بن حنظله ابتدا فرض تعارض دو رأی دو قاضی شده است و امام مرجّحات تعارض دو حاکم را بیان می کند و سپس بعد از فرض تساوی دو حاکم در صفات، فرض تعارض میان دو خبر می شود و لکن واضح نیست که امام علیه السلام در مقام بیان مرجّحات باشد، بلکه محتمل است امام علیه السلام در مقام بیان تمییز حجّه از لا حجّه باشد؛

ص: ۱۲۹

توضیح مطلب:

برای مثال: اگر به آقایی گفته شود: (گاهی دو نقل مختلف از شما بیان می شود، حال ما با این نقل های مختلف از شما چه کنیم؟، و او بگوید: توجّه کنید که راوی کدامیک از این دو نقل ثقه می باشد، به آن أخد کنید.) آیا این غیر عرفی است؟!

و یا اگر از شخصی پرسیده شود: (دو روحانی در تعیین أعلم اختلاف نموده و یکی زید را أعلم می داند و دیگری عمرو را، به نظر کدامیک أخذ کنیم؟ و او بگوید: توجّه کنید که کدامیک از آن دو أهل خبره می باشد، به نظر او أخذ کنید.) آیا این غیر عرفی است؟!

به نظر ما گاهی در فرض تعارض دو خبر، یکی از شرایط عامّ حجیّت که مورد غفلت می باشد، بیان می شود، که این عرفی است، که با بیان این شرط عامّ مشکل بسیاری از تعارضات که ناشی از غفلت از شرط عامّ می باشد، حلّ می گردد.

بنابراین به نظر ما کتاب و سنّت از مرجّحات باب تعارض نمی باشد و اینچنین نیست که خبر أخصّ مطلق از کتاب و سنّت در مقام تعارض طرح شود و به خبر خاصّ مخالف آن أخذ بشود.

بله، اگر خبری به نحو تباین و یا نهایتاً به نحو عامّ من وجه مخالف با کتاب بود، به گونه ای که میان آن دو جمع عرفی وجود نداشت، طرح می شود و به کتاب أخذ می شود.

و استظهار ما این است که قدماء نیز همین مطلب را بیان می کردند، شاهد آن کلام شیخ در ابتدای تهذیب می باشد.

ص: ۱۳۰

و به قول صاحب کفایه نَفَس این روایت با روایات أخبار عرض بر کتاب که می فرماید: (خبر مخالف کتاب را طرح کنید و لو معارض ندارد) واحد است.

أمّا بحث صغروی:

اشکال أوّل:

تعارض در مقام تعارض میان أخبار ظنّی الصدور و أخبار قطعی الصدور نمی باشد، بلکه هر دو طائفه قطعی الصدور است؛ چرا که طائفه أولی سه روایت صحیحه با کیفیت بالای سندی می باشد که اجمالاً علم به صدور آن حاصل می شود، پس تعارض در مقام تعارض میان دو سنّت قطعیه خواهد بود؛ حال چگونه می توان برای ترجیح یک طائفه بر دیگری، به طائفه ثالثه ای که قطعی الصدور می باشد، رجوع کرد؟! آن طائفه ثالثه چه ترجیحی بر این دو طائفه دارد؟!

بله، به نظر ما در صحیحه حفص بن البختری فقره «یعنی المتمتع» ممکن است از کلام صدوق باشد، که در نتیجه دلالت این روایت بر جواز تقدیم ناتمام خواهد بود، بنابراین روایات طائفه اولی بیش از دو روایت نخواهد بود.

اشکال دوم:

ایشان روایاتی را به عنوان طائفه ثالثه که سنّت قطعیه می باشد، ذکر می کند که آن روایات قطعی الصدور نمی باشد؛ آن روایات عبارتند از:

روایت أوّل: تفسیر قمی معتبره أبان عثمان؛

فَأَمَرَ اللَّهُ جَبْرَئِيلَ أَنْ يَضَعَ عَلَيْهِ الْأَعْلَامَ، قَالَ قُمْ يَا آدَمُ فَخَرَجَ بِهِ يَوْمَ التَّرْوِيَهِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَغْتَسِلَ وَ يُحْرِمَ، وَ .... أَخْرَجَهُ إِلَى عَرَفَاتٍ .... فَلَمَّا غَابَتِ الشَّمْسُ رَدَّهُ إِلَى الْمَشْعَرِ فَبَاتَ بِهَا ... ثُمَّ أَفْضَى إِلَى مِنًى وَ أَمَرَهُ جَبْرَئِيلُ أَنْ يَحْلِقَ الشَّعْرَ الَّذِي عَلَيْهِ فَحَلَقَهُ، ثُمَّ رَدَّهُ إِلَى مَكَّهَ فَأَتَى بِهِ عِنْدَ الْجَمْرَهِ الْأُولَى ... فَعَرَضَ لَهُ إِبْلِيسُ عِنْدَ الْجَمْرَهِ الثَّانِيَهِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَرْمِيَهُ بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ .... فَعَرَضَ لَهُ إِبْلِيسُ عِنْدَ الْجَمْرَهِ الثَّالِثَهِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَرْمِيَهُ بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ عِنْدَ كُلِّ حَصَاهٍ تَكْبِيرَهً. فَانْطَلَقَ بِهِ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَطُوفَ بِهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ، فَقَالَ لَهُ إِنَ اللَّهَ قَدْ قَبِلَ تَوْبَتَكَ وَ حَلَّتْ لَكَ زَوْجَتُك .

در این روایت جبرئیل علیه السلام بعد از وقوفین و انجام أعمال منی، آدم علیه السلام را أمر به طواف نمود.

و لکن استدلال به این روایت بر عدم جواز تقدیم طواف و سعی حجّ تمتع بر وقوفین ناتمام است؛

چرا که أوّلاً: این روایت در مورد حجّ تمتع نمی باشد و أصلاً در آن زمان حجّ تمتع تشریع نشده بود.

ثانیاً: محتمل است که مراد از «و أمره أن یطوف به سبع مرّات» و لو به قرینه ذیل «ففعل فقال له و حلّت لک زوجتک» طواف نساء باشد، که طبق این احتمال در این روایت اشاره ای به طواف حجّ حضرت آدم نشده است، همانگونه که اشاره ای به سعی ایشان نشده است.

ثالثاً: این روایت در بیش از إرشاد به أفضل الأفراد و الکیفیّات ظهور ندارد؛ چرا که جبرئیل مانند روحانی کاروانی است که در مقام بیان کیفیت، أفضل الکیفیات را بیان می کند.

روایت دوم: صحیحه سعید السمّان؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص عَجَّلَ النِّسَاءَ لَيْلًا مِنَ الْمُزْدَلِفَهِ إِلَى مِنًى وَ أَمَرَ مَنْ كَانَ مِنْهُنَّ عَلَيْهَا هَدْيٌ أَنْ تَرْمِيَ وَ لَا تَبْرَحَ حَتَّى تَذْبَحَ وَ مَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُنَّ هَدْيٌ أَنْ تَمْضِيَ إِلَى مَكَّهَ حَتَّى تَزُور.

در این روایت حضرت نسبت به کسانی که هدی بر آنان لازم است، می فرماید: قبل از انجام طواف، إبتدا باید قربانی ذبح بشود، و از آن جهت که زمان ذبح هدی یوم العید می باشد، دانسته می شود که قبل از انجام وقوفین طواف جایز نخواهد بود و زمان طواف بعد از وقوفین و أعمال منی می باشد.

و لكن اين استدلال نيز ناتمام است:

چرا كه اين روايت در مورد كسى است كه قبل از وقوفين طواف و سعى خود را انجام نداده است و قصد انجام آن را بعد از وقوفين دارد، نه كسى كه طواف و سعى خود را قبل از وقوفين انجام داده است.

روايت سوم: رواياتى كه از طواف قبل از حلق نهى مى نمود: مانند صحيحه جميل؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ الْبَيْتَ قَبْلَ أَنْ يَحْلِقَ قَالَ لَا يَنْبَغِي إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاسِياً.

در اين روايت حضرت از طواف قبل از حلق كه زمان آن يوم العيد است، نهى مى نمايد، پس تقديم طواف و سعى بر وقوفين جايز نخواهد بود.

و لكن اين استدلال نيز ناتمام است:

ظاهر از تعبير «قبل أن يحلق» كسى است كه وقوفين و أعمال منى غير از حلق را انجام داده است و حال قبل از حلق طواف انجام مى دهد، نه در مورد كسى كه قبل از وقوفين طواف را انجام داده است.

روايت چهارم:

رواياتى كه از تأخير طواف و سعى از روز عيد و يا روز يازدهم و يا أيام تشريق نهى مى نمود؛

مانند صحيحه عمران الحلبىّ؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يَنْبَغِي لِلْمُتَمَتِّعِ أَنْ يَزُورَ الْبَيْتَ يَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنْ لَيْلَتِهِ وَ لَا يُؤَخِّرَ ذَلِكَ.

در اين روايات بحث فقط در مورد انجام طواف و سعى در روز دهم و يازدهم و أيام تشريق و عدم جواز تأخير آن است، و هيچ بحثى در مورد تقديم طواف و سعى بر وقوفين و يوم العيد نمى باشد.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

چرا که محتمل است که نهی از تأخیر طواف و سعی از یوم العید و یا روز یازدهم و یا أیام تشریق، از این جهت باشد که أفضل أفراد طواف و سعی روز عید و سپس روز یازدهم و سپس أیام تشریق باشد. و لکن این روایات چه دلالتی بر عدم مشروعیّت تقدیم طواف و سعی بر وقوفین دارند؟!

علاوه بر این که؛ یک اشکال کلّی بر این روایات وارد می باشد و آن عبارت از این است که: بر فرض تسلیم، دلالت این روایات بر عدم جواز تقدیم به جهت اطلاق می باشد، در حالی که آقای خوئی اطلاق را به عنوان مرجّح و یا ممیّز حجّه از لا حجّه قبول ندارند.

بله، مناسب بود که آقای خوئی إدّعای سنّت قطعیه در مفهوم خود طائفه ثانیه می نمود و طائفه أولی را به جهت مخالفت با این سنّت قطعیه طرح می نمود.

أعمال مکّه/الطواف و السعی / تقدیم الطواف و السعی علی الوقوفین فی المتمتع / التعارض بین الطائفتین ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/الطواف و السعی / تقدیم الطواف و السعی علی الوقوفین فی المتمتع/ التعارض بین الطائفتین

خلاصه مباحث گذشته:

در مورد جواز تقدیم طواف و سعی در حجّ تمتع بر وقوفین در فرض اختیار، میان دو طائفه از روایات اختلاف بود، که وجوهی از جمع میان آن دو ذکر شد، که این وجوه مورد پذیرش قرار نگرفت، و آقای خوئی در مقام ترجیح روایات طائفه ثانیه که نهی از تقدیم می نمود، را مقدّم نمود، که این مطلب مورد نقد استاد قرار گرفت.

ص: ۱۳۴

صاحب مدارک در جمع میان دو طائفه از روایات، روایات طائفه ثانیه را حمل بر کراهت نمود، و لکن آقای خوئی جمع میان «لا بأس» و «فیه بأس» را به حمل خطاب دوم بر کراهت را عرفی ندانست.

البته ما بارها عرض کردیم: این ضابط کلّی در جمع عرفی را که آقای خوئی از استاد خود تعلّم نموده است و مرحوم استاد نیز آن را پذیرفته بود، به عنوان یک ضابط عامّ تمام نمی باشد؛ این ضابط عبارت باشد از این مطلب است که:

معیار جمع عرفی این است که دو خطاب منفصل، فرض شود که در مجلس واحد صادر شده اند، حال در این فرض اگر میان این دو خطاب تهافت بود، این نشانگر استقرار تعارض میان این دو خطاب می باشد، و اگر میان آن دو تهافتی نبود، بلکه ظاهر در معنای جدیدی بود، این نشانگر عدم استقرار تعارض می باشد.

و لکن به نظر ما: این معیار و ضابطه یک میزان غالبی است، نه دائمی؛

چرا که از جهتی: گـاهی نفس إنفصـال میان دو خطاب منشأ اختلاف میان دو تعبیر می باشـد، به عبارت دیگر؛ اختلاف موقف خود گاهی منشأ تغییر و اختلاف تعبیر می باشد؛

برای مثال: اسـتاد گاهی به عنوان اسـتاد فقه می گوید: «لا یجب صلاه اللّیل علی کلّ أحد إلاّ النبیّ». و در موقف دیگر به عنوان اسـتاد اخلاق می گوید: «یجب صلاه اللّیل علی الطلبه»؛ که نفس اختلاف موقف منشأ این اختلاف تعبیر شده است، و لکن اگر فرض صدور این دو تعبیر در مجلس واحد شود، تهافت میان آن دو احساس می شود؛ چرا که یک مجلس دو موقف و مقام را نمی پـذیرد، یـا موقف در آن مجلس، موقف اسـتاد اخلـاق است و یـا موقف اسـتاد فقه، به همین جهت نمی توان میـان این دو تعبیر در مجلس واحد جمع نمود.

ص: ۱۳۵

و مثال دیگر: گاهی موقف شخص قانونی است و در این موقف می گوید: «إغسلوا الإناء الّذی شرب فیه الخمر ثلاث مرّات»، و گاهی موقف آن، موقف عمل به فوق قانون الزامی است، یعنی موقف او عمل به قانون الزامی و استحبابی می باشد و می گوید: «إغسله سبع مرّات»، که این اختلاف تعبیر در دو موقف عرفی است؛ یعنی عرف وجه این اختلاف دو تعبیر را متوجّه می شود و می گوید: دیروز که مولی گفت: «إغسله ثلاث مرّات» در مقام بیان قانون و تکلیف بود و امروز که گفت: «إغسله سبع مرّات» در مقام بیان نهایت نظافت بود، در حالی که اگر در مجلس واحد این دو خطاب صادر شود، میان آن دو تهافت خواهد بود.

بنابراین نتیجه مطلب این است که: گاه نفس انفصال دو خطاب، مشتمل بر نکته عرفیه ای می باشد که خود منشأ اختلاف تعبیر در دو خطاب می باشد، و آقای خوئی و مرحوم استاد خود قائل به جمع عرفی میان دو خطاب «إغسله ثلاث مرّات» و خطاب «إغسله سبع مرّات» بودند، در حالی که در فرض جمع میان این دو خطاب در مجلس واحد تهافت خواهد بود.

و از جهتی دیگر: گاه نفس اتصال دو خطاب و صدور آن در مجلس واحد، نشانگر وجود نکته عرفیه ای است که آن منشأ جمع عرفی می شود:

مثال: اگر مولی بگوید: «أکرم العالم و لا تکرم أیّ فاسق»؛ عرف از آن جهت که خطاب دوم به عنوان عامّ به دنبال خطاب أوّل بیان شد، متوجّه می شود که نکته ذکر این عامّ بعد از خطاب أوّل این است که آن به عنوان تعلیقه و تبصره بر خطاب أوّل می باشد، به همین جهت این خطاب دلالت بر لزوم إکرام عالم عادل و حرمت إکرام فاسق عالماً کان أو جاهلاً می کند. در حالی که اگر این دو خطاب به صورت منفصل ذکر شود، عرف نظارت خطاب دوم به خطاب أوّل را متوجّه نمی شود، به همین جهت به نظر ما این دو خطاب منفصل در عالم فاسق متعارض خواهند بود.

بله، در مقـام انصاف این است که: جمع موضوعی بین دو طائفه به حمل طائفه أولی بر مضـطرّ و یا مطلق معـذور عرفی، و جمع حکمی میان آن دو به حمل طائفه ثانیه بر کراهت عرف نمی باشد.

أمّـا این مطلب که آقای خوئی در حلّ مشکل تعارض فرمود (که طائفه ثانیه از آن جهت که موافق با عمومات قطعی الصـدور می باشد، مقدّم می شود) تمام نمی باشد؛

چرا که هیچیک دلالت بر عـدم جواز تقدیم طواف و سعی حجّ تمتع بر وقوفین نمی کند، بلکه حتی صـحیحه محمّد بن مسـلم که می فرمایـد:«عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَـأَلْتُهُ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَتَی یَزُورُ الْبَیْتَ قَالَ یَوْمَ النَّحْرِ» ناظر به فرض طواف قبل از وقوفین نمی باشـد، بلکه در مقام بیان تعجیل در انجام طواف بعـد از وقوفین و عـدم تأخیر آن می باشد، که شاهد این مطلب روایاتی است که نهی از تأخیر می کند و می فرماید: «لا تؤخّر».

علاوه بر اینکه گفـتیم: اگر طـائفه ثـالثه قطعی الصـدور و سنّت قطعیه می باشـد، طـائفه أولی نیز طبق نظر آقـای خوئی که سـه روایت با سند صحیح می باشد، سنّت قطعیه می باشد.

بله، آقای خوئی می فرماید:

اگر تقدیم طواف در حجّ تمتع بر مختار جایز بود، برای ما ظاهر و روشن می شد (لبان و اشتهر).

که این مطلب تمام می باشد؛

چرا که اگر تقـدیم طواف در حجّ تمتع بر مختار جایز بود، با وجود این روایات صـحیحه بر تجویز تقـدیم طواف، ماننـد جواز تقـدیم طواف حـجّ إفراد و قران، به ما واصل می شـد (لبان و اشـتهر)، در حالی که عامّه در فتوی تقدیم طواف را مطرح نکرده اند و سـلوکشان نیز در تأخیر طواف و سعی از وقوفین در حجّ تمتع می باشد، و فتوای خاصّه نیز قدیماً و حدیثاً به نحو تسالم بر عدم جواز تقدیم طواف و سـعی می باشد، بلکه ابن إدریس می فرمود: (تقدیم طواف بر مضطرّ نیز جایز نمی باشد)، و صاحب مـدارک نیز فقط فرمود: (اگر اجماعی بر عـدم جواز نباشـد، تقـدیم جایز است)، و صاحب حـدائق نیز تقـدیم را جایز ندانست، بلکه فقط در مسأله توقف نمود.

أمّا اینکه آقای خوئی می فرماید:

(اگر تقدیم طواف در حجّ تمتع بر مختار جایز بود، حدأقلّ یکی از أئمّه علیهم السلام و یا أصحاب آن را انجام می داد) صحیح نیست؛

چرا که أفعال أصحاب در تاریخ ثبت و بیان نمی شود و ترک تقدیم توسّط أئمّه علیهم السلام نیز محتمل است که به جهت کراهت تقدیم بوده است.

و لکن نظر ما در حلّ مشکل تعارض میان دو طائفه این است که:

با توجّه به تسالم فقهای امامیه که بر عدم جواز تقدیم ذکر کردیم و اشتهار عملی میان مسلمین شیعه أو سنّه، روایات طائفه أولی مصداق «شاذّ نادر لیس بمشهور عند أصحابک» خواهد بود که مراد شهرت عملیه می باشد، بلکه هر مقدار اسناد آن قویتر باشد و یا این روایات قطعی الصدور باشد، إعراض فقهاء و تسالم آنان، دلالت بیشتری بر وجود وهن و مشکل در این روایات خواهد داشت؛ «کلّما إزداد الخبرُ وضوحاً إزداد بإعراض الأصحاب وهناً»؛ چرا که گفته می شود: در حالی که أصحاب از وضوح این أخبار آگاه بودند، از آن إعراض کردند. و روایات طائفه ثانیه نیز مصداق «المجمع علیه بین أصحابک لا ریب فیه» خواهد بود.

و اینکه تسالم فقهاء توجیه و گفته شود:

(محتمل است که منشأ فتوی فقهاء احتیاط و یا إعمال جمع عرفی میان روایات بوده است، پس تسالم و إجماع تعبّدی در میان نمی باشد) مطلب صحیحی نیست؛

چرا که این توجیهات، از موارد تعلیل بعد از وقوع می باشد و إنصاف این است که این فتوای فقهاء و تسالم آنان ناشی از إرتکاز متشرّعی بوده است، خصوصاً که به نظر ما طائفه أولی قطعی الصدور نمی باشد؛ چرا که محتمل است که تعبیر «یعنی للمتمتع» در روایت حفص، از کلام مرحوم صدوق باشد و اینکه ایشان این روایت حفص را به قرینه روایت ابن بکیر و جمیل حمل بر متمتّع نموده باشد، بنابراین طائفه أولی بیش از دو روایت نخواهد بود که موجب قطع به صدور یکی از آن دو به نحو إجمال نخواهد بود.

بله، اگر این دو طائفه تعارض و تساقط نمایند، مرجع برائت از حرمت تقدیم طواف و سعی در حجّ تمتع بر وقوفین خواهد بود؛ چرا که اطلاق لفظی بر جواز تقدیم و حرمت تقدیم نمی باشد؛ أمّا عدم اطلاق لفظی بر جواز تقدیم: زیرا که روایتی که می فرماید: «علی المتمتع طوافان و سعیان» در مقام بیان زمان طواف و سعی حجّ نمی باشد تا اطلاق داشته باشد. و أمّا عدم اطلاق لفظی بر عدم جواز؛ زیرا که روایات ناهیه از تأخیر طواف از یوم العید و یا یوم الحادی عشر و یا أیام تشریق ناظر به طواف قبل از وقوفین نمی باشد، إلاّ اینکه در مورد صحیحه محمّد بن مسلم إدّعاء اطلاق شود، و لکن ما عرض کردیم: این صحیحه نیز ظاهراً یا احتمالاً ناظر به تأخیر طواف از یوم النحر می باشد.

نکته:

برخی در ترجیح یکی از دو طائفه در مقام تعارض گفته اند: طائفه ثانیه از آن جهت که موافق با کتاب می باشد، مقدّم می شود؛ چرا که ظاهر آیه «ولیقضوا تفثهم و لیوفوا نذورهم و لیطوّفوا بالبیت العتیق» لزوم تأخیر طواف از قضاء التفث که عبارت از حلق و تقصیر باشد، است.

و لکن همانگونه که عرض کردیم، این مطلب تمام نیست؛

چرا که أوّلاً: این آیه قبل از حجّه الوداع در زمانی که آیه «أذّن فی الناس» بر پیامبر صلّی الله علیه و آله نازل شد و ایشان موظّف شد که به مردم قصد خود را برای انجام حجّ إعلان عمومی کند، نازل شده است و در آن زمان هنوز حجّ تمتع تشریع نشده بود.

ص: ۱۳۹

ثانیاً: مراد از قضاء التفث به جهت تعارض روایات مجمل می باشد، و محتمل است که مراد از آن أداء و قضاء النسک باشد، که در اینصورت «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» ذکر خاصّ بعد از عامّ خواهد بود، پس این آیه از جهت وقوع طواف در ابتدای نسک و یا در انتهای آن مطلق خواهد بود.

ثالثاً: روایتی در تفسیر این آیه می فرماید: مراد از «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» طواف نساء می باشد، که در اینصورت أمر در «ولیطوّفوا» أمر به صرف الوجود خواهد بود.

أمّا اینکه برخی مطرح می کنند و می گویند: (تفسیر آیه به طواف نساء در این روایت، از باب جری و ذکر مصادیق می باشد و دلالت بر انحصار نمی کند) تمام نمی باشد؛

زیرا اگر چه برخی از روایات تفسیری مانند تفسیر صراط مستقیم در آیه «إهدنا الصراط المستقیم» به أمیرالمؤمنین علیه السلام و یا تفسیر میزان به أمیرالمؤمنین علیه السلام، از باب ذکر مصداق أتمّ و جری می باشد، که در این فرض آیه منحصر به این مصداق نخواهد بود. و لکن در آیه «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» حال که مراد از أمر به صرف الوجود، طواف نساء می باشد و لو به نحو جزء مراد، دیگر این آیه حتی اگر از باب جری هم باشد و طواف حجّ نیز مصداق دیگر آن باشد، دیگر دلالت بر تأخیر طواف حجّ از حلق و تقصیر نخواهد بود، به عبارت دیگر: با توجّه به نکته ای که گفته شد، دیگر این آیه ظهور در لزوم تأخیر تمام مصادیق الطواف بالبیت العتیق از حلق و تقصیر نخواهد داشت.

ص: ۱۴۰

بنابراین نظر نهایی ما در این مسأله این شد که:

تقـدیم طواف و سـعی بر وقوفین فقط برای معـذورین جایز می باشـد. و مراد از معـذورین همان مصادیقی است که در روایات ذکر شد: یعنی (مانند شیخ کبیر و زنی که خوف حیض دارد و افرادی که از تأخیر طواف به حرج دچار می شوند).

أمّا حمل «معذور» بر معذور به عذر عرفی و تجویز تقدیم طواف در آن صحیح نیست؛

چرا که در غیر مواردی که در نصّ بیان شـده است، دلیلی بر جواز تقدیم نمی باشد، پس نمی توان در حکم به جواز تقدیم به هر کسـی که عذر عرفی دارد و اگر چه به حدّ حرج نمی باشد، تعدّی نمود. بلکه مفهوم روایات طائفه ثانیه که برخی از آن به صورت مفهوم مطلق بود؛ ماننـد «من کان هکذا یعجّل» و «إذا کان خائفاً» که در مقام تحدید بودند، دلالت بر عدم جواز تقدیم در غیر فرض ضرورت و حرج می نماید.

و «شـیخ کبیر» عنوانی است که أعمّ از زن و مرد می باشـد، ماننـد عنوان «انسـان مؤمن» که زن را نیز شامل می شود. و «معلول» یعنی «من به عافه فی جسـمه»؛ یعنی کسـی که ناتوانی جسـمی دارد مانند مشـلول، نه این که مراد «من به علّه» و کسـی که عذر دارد و لو عذر مالی باشد!

پس برای مثال جوانی که به جهت ازدحام در مطاف بعد از وقوفین مقداری ناراحت می شود، تقدیم بر او جایز نخواهد بود، و مجرّد سخت بودن تأخیر طواف مجوّز تقدیم نیست؛ چرا که تمام تکالیف سخت می باشد.

أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء فی حال العذر علی الوقوفین ۹۴/۱۱/۲۶

ص: ۱۴۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء فی حال العذر علی الوقوفین

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: در حال اختیار تقدیم طواف حجّ تمتع بر وقوفین جایز نمی باشد و لکن در حال اضطرار و حرج تقدیم آن جایز می باشد. حال بحث در مورد جواز تقدیم سعی و طواف نساء بر وقوفین در حال عذر می باشد.

آقای خوئی در مناسک فرموده اند:

«و یستثنی من ذلک الشیخ الکبیر و المرأه التی تخاف الحیض فیجوز لهما تقدیم الطواف و صلاته علی الوقوفین و الإتیان بالسعی فی وقته و الأحوط تقدیم السعی أیضا و إعادته فی وقته»؛

سه قول در تقدیم طواف نساء و سعی حجّ تمتّع مورد معذورین می باشد:

قول أوّل:

مشهور فرموده اند: بر معذورین همانگونه که تقدیم طواف واجب جایز می باشد، تقدیم سعی و طواف نساء نیز جایز می باشد.

قول دوم:

آقای خوئی می فرمایند: فقط طواف واجب را می توانند مقدّم کنند و تقدیم سعی و طواف نساء جایز نمی باشد؛

استدلال:

زیرا اگر چه در طائفه أولی تقدیم سعی نیز فرض شده است و امام تقدیم سعی را تجویز می کند و لکن این طائفه به جهت مخالفت با سنّت قطعیه از حجیّت ساقط شد، و در طائفه ثانیه فقط تقدیم طواف واجب فرض شده است و تقدیم سعی و طواف نساء فرض نشده است.

بله، در صحیحه علیّ بن یقطین «كَذَلِكَ لَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ أَمْراً لَا يَتَهَيَّأُ لَهُ الِانْصِرَافُ إِلَى مَكَّةَ أَنْ يَطُوفَ وَ يُوَدِّعَ الْبَيْتَ ثُمَّ يَمُرَّ كَمَا هُوَ مِنْ مِنًى إِذَا كَانَ خَائِفاً» تقدیم تمام أعمال مکّه جایز شمرده شده است و لکن این حکم در ذیل با تعبیر «إذا کان خائفاً» مقیّد به خائف شده است، نه دیگر معذورین. (و مراد از «خائف» خائف من الزّحام نمی باشد همانگونه که مرحوم استاد می فرمود، نمی باشد، بلکه خود حضرت مراد از خائف را بیان می کند و می فرماید: «من خاف أمراً لا یتهیّأ له الإنصراف إلی مکّه أن یطوف و یودّع البیت» که یعنی خائف کسی است که می ترسد بعد از وقوفین مانعی از رجوع او به مکّه پیش بیاید، مانند حبس توسّط دشمن و یا قتل).

ص: ۱۴۲

و إلغاء خصوصیّت نیز از طواف حجّ به سعی در جواز تقدیم صحیح نیست؛

چرا که ممکن است جواز تقدیم طواف بر زنی که خوف حیض دارد، عدم تمکّن او از انجام طواف بعد از وقوفین باشد؛ چرا که طهارت شرط طواف می باشد، در حالی که طهارت در سعی شرط نیست. و محتمل است که جواز تقدیم طواف بر شیخ کبیر و مریض نیز إزدحام شدید در مطاف بعد از وقوفین باشد، که جمعیّت بسیاری نیز طواف مستحبّی انجام می دهند و محدوده مطاف کوچک است، در حالی که سعی مستحبّی وجود ندارد و محدوده مسعی وسیع می باشد، به همین جهت غالباً در مسعی فشار جمعیّت وجود ندارد.

و در نهایت آقای خوئی می فرماید: احتیاط مستحبّ این است که سعی را نیز قبل از وقوفین در فرض تقدیم طواف رجاءً انجام دهد و لکن آن را بعد از وقوفین نیز تکرار کند.

قول سوم:

آقای زنجانی فرموده است:

تقدیم سعی بر معذورین جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد.

توضیح مطلب:

ایشان فرموده است:

در هر فرضی که طواف مقدّم می شود، باید سعی نیز مقدّم شود و تفکیک طواف از سعی جایز نیست و اگر تفکیک صورت بگیرد، طواف مجزی نخواهد بود؛ حال در مورد معذورین دو صورت می باشد:

گاهی تقدیم طواف جایز می باشد، مانند شیخ کبیر و افرادی که تأخیر موجب سختی بر آنان می باشد، که او مخیّر است میان تقدیم و تأخیر، در این فرض حال که تقدیم طواف بر او جایز می باشد، تقدیم سعی نیز بر او جایز خواهد بود.

ص: ۱۴۳

و گاهی تقدیم طواف واجب می باشد، مانند کسی که امکان رجوع از منی به مکّه را ندارد، و یا زنی که خوف حیض دارد به گونه ای که نتواند طواف را بعد از وقوفین انجام دهد، که طبق قاعده اشتغال باید طواف خود را مقدّم کند، که در اینصورت تقدیم سعی نیز واجب خواهد بود.

استدلال؛

أمّا وجه تفصیل آقای زنجانی میان تقدیم طواف و سعی و تقدیم طواف نساء، روایت علیّ بن حمزه می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ یَدْخُلُ مَکَّهَ وَ مَعَهُ نِسَاءٌ قَدْ أَمَرَهُنَّ فَتَمَتَّعْنَ قَبْلَ التَّرْوِیَهِ بِیَوْمٍ أَوْ یَوْمَیْنِ أَوْ ثَلَاثَهٍ فَخَشِیَ عَلَی بَعْضِهِنَ الْحَیْضَ فَقَالَ إِذَا فَرَغْنَ مِنْ مُتْعَتِهِنَ وَ أَحْلَلْنَ فَلْیَنْظُرْ إِلَی الَّتِی یَخَافُ عَلَیْهَا الْحَیْضَ فَیَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تُهِلُّ بِالْحَجِّ مِنْ مَکَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَیْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَإِنْ حَدَثَ بِهَا شَیْ ءٌ قَضَتْ بَقِیَّهَ الْمَنَاسِکِ وَ هِیَ طَامِثٌ فَقُلْتُ أَ لَیْسَ قَدْ بَقِیَ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ بَلَی قُلْتُ فَهِیَ مُرْتَهَنَهٌ حَتَّی تَفْرُغَ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَلِمَ لَا تَتْرُکُهَا حَتَّی تَقْضِیَ مَنَاسِکَهَا قَالَ یَبْقَی عَلَیْهَا مَنْسَکٌ وَاحِدٌ أَهْوَنُ عَلَیْهَا مِنْ أَنْ تَبْقَی عَلَیْهَا الْمَنَاسِکُ کُلُّهَا مَخَافَهَ الْحَدَثَانِ قُلْتُ أَبَی الْجَمَّالُ أَنْ یُقِیمَ عَلَیْهَا وَ الرِّفْقَهُ قَالَ لَیْسَ لَهُمْ ذَلِکَ تَسْتَعْدِی عَلَیْهِمْ حَتَّی یُقِیمَ عَلَیْهَا حَتَّی تَطْهُرَ وَ تَقْضِیَ مَنَاسِکَهَا.

تعبیر «تستعدی علیهم» یعنی «تشتکی علیهم»؛ یعنی این زن بر آنان بسیار اعتراض کند و اعتراض خود را به دیگران نیز برساند، تا أهل کاروان از تصمیم خود به رجوع منصرف شوند و به جهت این زن منتظر بمانند.

آقای زنجانی سند این روایت را صحیح می دانند:

چرا که علیّ بن أبی حمزه ثقه بوده است، علاوه بر اینکه این افراد بعد از عدول از طریق حقّ، از طرف جامعه شیعه طرد شده و مانند کلاب ممطوره بودند، بگونه ای که دیگر شیعیان از آنان أخذ حدیث نمی کردند، که با توجّه به این نکته دانسته می شود که: أحادیثی که از مانند علیّ بن أبی حمزه نقل می شود مربوط به حال قبل از ضلالت او می باشد، که یا از طریق سماع از او أخذ شده است و یا از کتاب او که در آن زمان نوشته بوده است، نقل شده است.

لکن نظر آقای داماد در مورد علیّ بن أبی حمزه این است که:

او ثقه نمی باشد و لکن اگر در روایتی أصحاب إجماع از او نقل کنند، به جهت قول کشی در رجال «أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء» آن روایت معتبر خواهد بود و به خلل در سند توجّه نمی شود، و لکن این روایت علیّ بن أبی حمزه در مقام از آن جهت که از أصحاب إجماع نقل نشده است، سند آن صحیح نمی باشد.

و آقای خوئی نیز از آن جهت که علیّ بن أبی حمزه را ثقه نمی دانند، این روایت را أصلاً مطرح نکرده اند.

أمّا دلالت:

این روایت اگر چه در مورد زن خائف از حیض می باشد و لکن زن خائف خصوصیّت ندارد، همانگونه که شیخ کبیر خصوصیّت نداشت. و حضرت أمر نمود به تقدیم طواف حجّ و سعی و تأخیر طواف نساء.

کلام آقای داماد در مقام:

مرحوم آقای داماد به نفع مشهور که قائل به تقدیم هر سه عمل می باشند، مطالبی بیان نموده اند و فرموده اند:

استدلال؛

أمّا جواز تقدیم سعی بر معذورین؛

دلیل أوّل: صحیحه جمیل و ابن بکیر؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ یُقَدِّمُ طَوَافَهُ وَ سَعْیَهُ فِی الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سِیَّانِ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ.

مرجع ضمیر در «هما سیّان» طواف و سعی می باشد که حضرت علیه السلام می فرماید: طواف و سعی در تقدیم و تأخیر با هم و مساوی یکدیگر می باشند؛ یعنی اگر طواف مقدّ شود، باید سعی نیز مقدّم شود و اگر سعی مؤخّر شود، طواف نیز مؤخّر می شود.

مناقشه در استدلال؛

کلام استاد:

ولکن این استدلال ناتمام است:

چرا که أوّلاً: این مطلب خلاف ظاهر می باشد؛ زیرا که مرجع ضمیر در «هما سیّان» تقدیم و تأخیر می باشد، همانگونه که در روایت حفص نیز فرمود «هما سواء» یعنی تقدیم و تأخیر.

ثانیاً: همانگونه که آقای خوئی فرمودند: این روایت خود طرف معارضه می باشد و از حجیّت إلغاء شده است.

نکته:

استدلال؛

مرحوم آقای داماد می توانست به گونه دیگری به این روایت استدلال نماید و بفرماید:

اگر ضمیر «هما» به تقدیم و تأخیر رجوع کند، مفاد صحیحه جواز تقدیم سعی نیز خواهد بود، کما اینکه تقدیم طواف نیز جایز می باشد. و این روایت را ما طرح نکردیم، بلکه به جهت جمع موضوعی با طائفه ثانیه حمل بر معذور عرفی نمودیم، بنابراین دلالت روایت بر جواز تقدیم سعی در معذور تمام خواهد بود.

بنابراین نیاز نبود که آقای داماد برای اثبات مدّعای خود، مرجع ضمیر «هما» را طواف و سعی بداند.

دلیل دوم:

مرحوم آقای داماد می فرماید:

روایاتی وجود دارد که نهی از تأخیر سعی از طواف می کند و می فرماید: «و لا یؤخّره إلی غد»، که این روایات اطلاق دارد و شامل فرض طواف قبل از وقوفین در حال عذر نیز می شود.

و روایت علیّ بن أبی حمزه اگر چه سنداً تمام نمی باشد و لکن مؤیّد این مطلب می باشد؛ چرا که روایت علیّ بن أبی حمزه مشکل دلالی ندارد.

وجه اشاره ایشان به عدم وجود اشکال در دلالت روایت علیّ بن أبی حمزه، اشکال صاحب جواهر در دلالت آن می باشد؛ ایشان فرموده است:

ص: ۱۴۶

فرض این روایت زنی است که متمکّن از انجام طواف نساء بعد از وقوفین می باشد و لو به این نحو که از دست جمّال و أهل کاروان شکایت کند تا آنان راضی به بقاء بشوند، و در این روایت به مجرّد قصد کاروان برای حرکت به سمت منزل خود، امام علیه السلام ترک طواف نساء و حرکت به سمت منزل را برای او جایز نشمرد، بلکه فرمود: باید در مکّه بماند تا پاک شود و به أهل کاروان نیز اصرار کند که آنان بمانند.

و لکن این مفاد خلاف قواعد می باشد:

چرا که أوّلاً: این زن هیچ حقّی بر أهل کاروان نسبت به بقاء و انتظار ندارد تا حضرت او را به شکایت از آنان أمر و تشویق نماید، بلکه حقّ أهل کاروان می باشد که در روز رحیل به سمت منزل خود خارج شوند و انتظار بر آنان به جهت این زن لازم نیست.

ثانیاً: در صحیحه أبو أیّوب خزّاز می باشد:

قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَدَخَلَ عَلَیْهِ رَجُلٌ لَیْلًا فَقَالَ أَصْلَحَکَ اللَّهُ امْرَأَةٌ مَعَنَا حَاضَتْ وَ لَمْ تَطُفْ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَالَ لَقَدْ سُئِلْتُ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَهِ الْیَوْمَ فَقَالَ أَصْلَحَکَ اللَّهُ أَنَا زَوْجُهَا وَ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَسْمَعَ ذَلِکَ مِنْکَ فَأَطْرَقَ کَأَنَّهُ یُنَاجِی نَفْسَهُ وَ هُوَ یَقُولُ لَا یُقِیمُ عَلَیْهَا جَمَّالُهَا وَ لَا تَسْتَطِیعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَصْحَابِهَا تَمْضِی وَ قَدْ تَمَّ حَجُّهَا.

در این روایت حضرت فرمودند: حال که جمّال صبر نمی کند و این زن نیز به تنهایی نمی تواند بماند، حجّ او تمام است و می تواند به طرف منزل خود حرکت کند. و امام علیه السلام این زن را به إعتراض بر کاروان و إلزام آنان به بقاء أمر نکرد. پس این روایت معارض با صحیحه علیّ بن أبی حمزه خواهد بود.

آقای داماد در اثبات دلالت روایت علیّ بن أبی حمزه و جواب از این اشکال صاحب جواهر فرموده اند:

أوّلاً: اگر لزوم انتظار بر أهل کاروان و جواز شکایت زن از آنان خلاف قاعده می باشد، این نکته فقط موجب سقوط ذیل روایت «تَسْتَعْدِی عَلَیْهِمْ حَتَّی یُقِیمَ عَلَیْهَا حَتَّی تَطْهُرَ وَ تَقْضِیَ مَنَاسِکَهَا» از حجیّت می شود، نه سقوط تمام روایت از حجیّت؛ چرا که قول به تبعیض در حجیّت صحیح و تامّ می باشد.

ثانیاً: لزوم انتظار بر أهل کاروان و جواز شکایت زن، خلاف قواعد نمی باشد، بلکه از آن جهت که حیض زن أمر متعارفی است، شرط إرتکازی عقد با صاحب کاروان، بقاء کاروان تا زمان طهارت زن می باشد.

برای مثال: شرط إرتکازی سکونت در مجتمع های مسکونی که از امکانات مشترک استفاده می شود، همراهی با دیگران در أمور متعارفه می باشد.

و أمّا اشکال تعارض میان روایت علیّ بن أبی حمزه و صحیحه أبو أیّوب؛ پاسخ این است که:

روایت دوم حمل بر فرض عدم بقاء جمّال و عدم إمکان إلزام او به بقاء می شود؛

در حقیقت امام علیه السلام با تعبیر «لا یقیم علیها جمّالها و لا تستطیع أن تتخلّف عن أصحابها» موضوع جواز ترک طواف نساء و خروج به وطن بدون انجام آن را بیان می کند، که اگر جمّال و لو به شکایت از او و اصرار بر او صبر کند، انجام طواف نساء واجب می باشد، که این مفاد تنافی با مفاد روایت علیّ بن أبی حمزه ندارد.

و این کیفیت بیان حضرت، هم به غرض بیان حکم واقعی و هم به غرض سهل گرفتن بر مخاطب می باشد، همانگونه که گاهی از فقیه در مورد لزوم خمس مغازه پرسیده می شود، که او اینگونه پاسخ می دهد: (بر تو سخت و دشوار است که مغازه خود را بفروشی، پس با تو دستگردان می کنم)، نه اینکه در پاسخ به او بگوید: (آیا از فروش مغازه به سختی زیاد دچار می شوی؟ و آیا این سختی به حدّ حرج می باشد؟). که طبق پاسخ أوّل اشکالی بر فقیه نخواهد بود؛ چرا که او حکم را بیان کرده است و اگر هم سوء استفاده ای بشود، از جانب او نیست و او تقصیری در آن ندارد.

أمّا جواز تقدیم طواف نساء بر معذورین؛

استدلال؛

آقای داماد فرموده است:

روایاتی دلالت بر این مطلب می کند:

صحیحه الحلبی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِیلِ الطَّوَافِ لِلشَّیْخِ الْکَبِیرِ وَ الْمَرْأَهِ تَخَافُ الْحَیْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَی مِنًی .

عنوان «الطواف» اطلاق دارد و شامل طواف نساء نیز می شود.

صحیحه علیّ بن یقطین؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع یَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِیلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَی مِنًی.

در این روایت تصریح به جواز تقدیم طواف نساء شده است.

أمّا روایت علیّ بن أبی حمزه که أمر به تأخیر طواف نساء می کند، از جهت سند تمام نمی باشد.

مناقشه در استدلال؛

سپس ایشان فرموده اند:

اگر اشکال شود در مورد تقدیم طواف نساء در حجّ إفراد معتبره اسحاق بن عمّار دلالت بر عدم جواز آن می کند؛ «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُفْرِدِ لِلْحَجِّ إِذَا طَافَ بِالْبَیْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ أَ یُعَجِّلُ طَوَافَ النِّسَاءِ قَالَ لَا إِنَّمَا طَوَافُ النِّسَاءِ بَعْدَ مَا یَأْتِی مِنْ مِنًی »، حال چگونه ممکن است که تقدیم طواف نساء در حجّ تمتع جایز باشد؟!

در پاسخ می گوییم: این معتبره در مورد أعمّ از معذور و غیر معذور می باشد، در حالی که مدّعای ما جواز تقدیم طواف نساء در حجّ تمتع در خصوص فرض عذر می باشد.

أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء للمعذورین ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/الطواف و السعی /تقدیم السعی و طواف النساء للمعذورین

مشهور فرمودند: تقدیم سعی و طواف نساء بر وقوفین نیز برای معذورین جایز می باشد.

ص: ۱۴۹

و آقای داماد نظر مشهور را تأیید نمودند.

حال در مورد کلام ایشان مطالبی است که در ضمن بیان این مطالب نظر خود را نیز بیان می کنیم؛

مطلب أوّل:

ایشان برای جواز تقدیم سعی به صحیحه جمیل تمسّک نمودند:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا عَنِ الْمُتَمَتِّعِ یُقَدِّمُ طَوَافَهُ وَ سَعْیَهُ فِی الْحَجِّ فَقَالَ هُمَا سِیَّانِ قَدَّمْتَ أَوْ أَخَّرْتَ.

ایشان فرموده اند: «هما سیّان» یعنی طواف و سعی در جواز تقدیم و جواز تأخیر مساوی می باشند.

و لکن این مطلب خلاف ظاهر می باشد، همانگونه که گذشت.

بله، اگر این صحیحه و صحیحه علیّ بن یقطین که می فرماید:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِیمَ ع عَنِ الرَّجُلِ یَتَمَتَّعُ ثُمَّ یُهِلُّ بِالْحَجِّ وَ یَطُوفُ بِالْبَیْتِ وَ یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَی مِنًی فَقَالَ لَا بَأْسَ.

قطعی الصدور و لو به صورت اجمالی بود، از آن جهت که قطعیّ الجهه نیز می باشد و احتمال تقیه در آن نیست؛ چرا که موافق عامّه نمی باشد، قطع به صدور این متن از امام به داعی جدّ پیدا می شود و این دو صحیحه سنّت قطعیه خواهد بود، و فقط به جهت تعارض با روایات طائفه ثانیه، مقصود و مراد امام علیه السلام برای ما مجمل می شود، و لکن این دو صحیحه قدر متیقّنی دارد که باید به آن أخذ بشود و آن جواز تقدیم طواف و سعی برای معذور شرعی می باشد.

گفته نشود: قدر متیقن از این دو صحیحه خائف می باشد؛ چرا که إراده خصوص خائف از تعبیر «هما سیّان» و یا «لا بأس» غیر عرفی است.

ص: ۱۵۰

و لکن انصاف این است که؛ قطع و یا وثوق به صدور این دو حدیث مشکل می باشد، و این دو حدیث اگر چه سندشان معتبر می باشد، مظنون الصدور می باشند؛ چرا که احتمال خطاء و اشتباه در نقل راوی می باشد.

أمّا اینکه گفته شود: در این دو صحیحه إحتمال تقیه نیز می باشد و این دو حدیث قطعی الجهه نمی باشد؛ چرا که محتمل است امام علیه السلام به جهت حفظ شیعیان، میان آنان به بیان خلاف حکم واقعی إلقاء خلاف نموده باشد، همانگونه که در ابتدای حدائق روایتی به این مضمون از حضرت نقل می کند که «أنا ألقیت الخلاف بینهم» به این جهت که شیعه در نظر واحد متّحد نشوند و دشمن به آنان حسّاس نشود؛

به نظر ما این احتمال صحیح نیست؛ چرا که احتمال این قسم از تقیه موهوم می باشد.

دلیل دومی که آقای داماد برای جواز تقدیم سعی بیان نمود، روایاتی است که می فرماید: «لا تؤخّر السعی إلی غد».

و لکن این دلیل نیز ناتمام است؛

چرا که آنچه می باشد، صحیحه محمّد بن مسلم است؛

عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَأَعْيَا أَ يُؤَخِّرُ الطَّوَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ إِلَى غَدٍ قَالَ لَا.

موضوع این صحیحه شخصی است که خسته می باشد، که حضرت از اینکه سعی را تا فردا به تأخیر بیاندازد، نهی نمود. و لکن مورد این روایت فرضی است که وقت مشروع انجام سعی می باشد، بنابراین ارتباطی به کسی که به جهت عدم مشروعیّت سعی قبل از وقوفین، آن را تأخیر میاندازد، ندارد.

بله، به نظر ما دلیل بر جواز تقدیم سعی بر معذورین روایت علیّ بن أبی حمزه بطائنی می باشد که به نظر ما سند آن معتبر می باشد؛

چرا که در این روایت امام علیه السلام در مورد زنی که خائف از حیض می باشد، أمر به تقدیم طواف حجّ و سعی نمود، در حالی که این زن در انجام سعی بعد از وقوفین و در حال حیض مشکلی نداشت؛ چرا که شرط صحّت سعی طهارت نمی باشد، حال با توجّه به این نکته از زن خائف از حیض به مثل شیخ کبیر و مریض و معذورین به عذر شرعی که سعی بعد از وقوفین به جهت إزدحام در آن زمان برای آنان مشکل است، تعدّی و إلغاء خصوصیّت و حکم به جواز تقدیم سعی می شود؛ چرا که انجام سعی قبل از وقوفین آسان تر می باشد.

بله، اگر سند این روایت به جهت قول امام رضا علیه السلام در مورد علیّ بن أبی حمزه «فما استبان لكم كَذِبُه» تمام نباشد، ممکن است گفته شود:

رجوع به برائت از وجوب تأخیر سعی می شود؛ چرا که ما دلیل مطلقی بر لزوم تأخیر سعی در حجّ تمتع نیافتیم، و مفهوم روایات طائفه ثانیه فقط جواز تقدیم طواف را در مورد مختار نفی می کرد، نه تقدیم سعی در مورد معذور را؛ چرا که در این روایات سعی مطرح نشده است.

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

چرا که اگر تقدیم سعی بر معذور جایز باشد، پس واجب خواهد بود؛ زیرا که در اینصورت این سعی موضوع برای مثل صحیحه محمّد بن مسلم که نهی از تأخیر سعی مشروع به فردای طواف می نمود، خواهد بود و اطلاق آن شامل این فرض نیز می شود؛

حال بـا توجّه به این نکته علم اجمالی حاصل می شود یا به وجوب تقـدیم سـعی و یا به وجوب تأخیر آن، و علم اجمالی منجّز می باشـد، بنابراین در صورت تقـدیم طواف، احتیاط به جمع میان سـعی قبل از وقوفین و سـعی بعـد از وقفین لازم خواهد بود، پس نمی توان به برائت تمسّک نمود.

مطلب دوم:

آقای داماد برای تقدیم طواف نساء به اطلاق عنوان «الطواف» در صحیحه حلبی تمسک نمودند؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِتَعْجِیلِ الطَّوَافِ لِلشَّیْخِ الْکَبِیرِ وَ الْمَرْأَهِ تَخَافُ الْحَیْضَ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ إِلَی مِنًی .

و لکن انصاف عدم تمامیّت این استدلال می باشد؛

چرا که شبهه إنصراف «لا بأس بتعجیل الطواف» به طواف حجّ قوی می باشد؛ زیرا در این روایت تقدیم سعی مطرح نشده است و از آن جهت که طواف نساء بعـد از سـعی می باشـد، عرف از این تعبیر اسـتظهار نمی کند که مراد هم طواف أوّل که طواف حجّ باشد و هم طواف آخر که طواف نساء باشد، است!

همچنین ایشان به صحیحه علیّ بن یقطین تمسّک نموده اند؛

قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع یَقُولُ لَا بَأْسَ بِتَعْجِیلِ طَوَافِ الْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ قَبْلَ الْحَجِّ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ قَبْلَ خُرُوجِهِ إِلَی مِنًی.

که در این روایت تصریح به جواز تقدیم طواف نساء شده است.

و لکن این استدلال نیز تمام نمی باشد:

زیرا اگر چه صـدر این صـحیحه در جواز طواف حـجّ و طواف نسـاء مطلق می باشـد و لکن این حکم به جواز در ذیل مقیّـد به شرط خوف شده است: وَ کَذَلِکَ لَا بَأْسَ لِمَنْ خَافَ أَمْراً لَا یَتَهَیَّأُ لَهُ الِانْصِرَافُ إِلَی مَکَّهَ أَنْ یَطُوفَ وَ یُوَدِّعَ الْبَیْتَ ثُمَّ یَمُرَّ کَمَا هُوَ مِنْ مِنًی إِذَا کَانَ خَائِفاً.

با وجود این ذیل این حدیث مضطرب خواهد بود و مراد از صدر صحیحه مجمل می باشد؛

زیرا معقول نیست که مراد از صـدر صـحیحه مطلق و شامل حال اختیار نیز باشـد، و لکن همین حکـم در ذیل مشـروط به خوف باشـد! و بـا وجود این اضـطراب اگر چه محتمل می باشـد که مراد از صـدر مطلق معـذورین و ذکر خائف در ذیل از باب ذکر خاصّ بعد از عامّ باشد، و لکن احتمال و اگر چه راجح باشد، موجب ظهور نخواهد بود.

همـانگونه که محتمـل است که مراد از صـدر خصـوص کسـی باشـد که علم به عـدم إمکـان رجوع از منی به مکّه دارد و ذیل خصوص خائف باشـد، که با وجود این احتمالات، متن حـدیث مشـتمل بر اضـطراب و اجمال خواهد بود، بنابراین باید أخذ به قدر متیقّن از این صحیحه نمود که خائف می باشد، نه مطلق معذورین.

و مراد از خائف، همانگونه که امام علیه السلام فرمودند: «مَنْ خَافَ أَمْراً لَا یَتَهَیَّأُ لَهُ الِانْصِرَافُ إِلَی مَکَّهَ أَنْ یَطُوفَ وَ یُوَدِّعَ الْبَیْتَ» کسـی است که می ترسـد مـانعی حاصـل شود که نتوانـد برای أعمـال مکّه از منی به مکّه بـازگردد، نه خصوص «الخائف علی نفسه» که آقای خوئی فرموده است، و نه خصوص «الخائف عن کثره الزّحام» که مرحوم استاد فرموده اند.

أمّا صحیحه جمیل که فرمود: «هما سیّان قدّمت أو أخّرت» اگر چه شامل سعی نیز می باشد، و لکن نسبت به طواف نساء اطلاق ندارد.

گفته نشود: در وجه إنصـراف صـحیحه حلبی از طواف نساء، عدم ذکر سـعی در آن و اسـتبعاد شمول آن نسبت به طواف نساء که در رتبه بعد از سـعی می باشد، بیان شد، حال چگونه وجه انصـراف صـحیحه جمیل از طواف نساء، ذکر جواز تقدیم سـعی در آن بیان می شود؟! این تهافت است!

ص: ۱۵۴

چرا که در پاسخ می گوئیم؛

ذکر سعی در این صحیحه موجب إنصراف عنوان «الطواف» به طواف حجّ می باشد؛

چرا که ذکر طواف قبل از ذکر سعی در این صحیحه، موجب این شبهه می شود که مراد از آن طواف قبل از سعی می باشد، نه طواف بعد از سعی. بنابراین به نظر ما چه سعی در روایت ذکر شود و چه سعی ذکر نشود، عنوان طواف شبهه إنصراف به طواف حجّ را خواهد داشت.

بله، اگر دلالت این روایات بر جواز تقدیم طواف نساء تمام باشد، با روایت علیّ بن أبی حمزه که أمر به تأخیر طواف نساء از زن حائض می کند، تعارض خواهند نمود؛

چرا که روایت علیّ بن أبی حمزه که امام علیه السلام زنی را که اگر طواف نساء را تأخیر بیاندازد، یا باید برای انجام آن نائب بگیرد و یا از دیگران کمک بگیرد تا أهل کاروان را مجبور کنند که صبر کنند تا او طواف نساء را انجام دهد، به أولویّت عرفیه دلالت بر لزوم تأخیر طواف نساء در مورد شیخ کبیر و مریض می کند.

و از آن جهت که جمع عرفی میان این دو خطاب نمی باشد؛ (چرا که حمل روایت علی بن أبی حمزه بر استحباب تأخیر با توجّه به تعبیر «تستعدی علی الجمّال و الرفقه» عرفی نمی باشد)، این دو دسته روایات تعارض و تساقط می کنند.

حاصل مطلب این شد که:

بر معذورین تقدیم طواف حجّ و سعی جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد، و فقط خائف می تواند که تمام أعمال مکّه را بر وقوفین مقدّم کند.

ص: ۱۵۵

نکته:

آقای سیستانی در جواز تقدیم طواف و سعی و طواف نساء بر معذورین موافق مشهور می باشد و لکن جواز تقدیم را مشروط به لزوم حرج در فرض تأخیر می کند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که حرج خصوصیّتی ندارد و شیخ کبیر و مریض و معلول که در فرض تأخیر به سختی زائد بر متعارف دچار می شود و اگر چه به حدّ حرج نباشد، تقدیم بر او جایز می باشد؛ چرا که وجهی برای تقیید أدلّه جواز تقدیم به فرض حرج نمی باشد.

أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی و طواف النساء فی حال العذر/ تقدیم طواف النساء فی حال الحرج ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی و طواف النساء فی حال العذر/ تقدیم طواف النساء فی حال الحرج

خلاصه مباحث گذشته:

گفته شد: بر شخص معذور تقدیم طواف حجّ و سعی بر وقوفین جایز می باشد و لکن تقدیم طواف نساء جایز نمی باشد.

مطلب سوم:

عرض کردیم:

معذورین می توانند طواف حجّ و سعی خود را بر وقوفین مقدّم کنند و لکن تقدیم طواف نساء بر آنان جایز نیست.

و لکن به نظر ما : در صورتی که شخصِ معذور در فرض تأخیر طواف نساء به بعد از رجوع از منی دچار حرج شخصی می شود، بعید نیست که از صحیحه علیّ بن یقطین جواز تقدیم تمام أعمال مکّه برای او استفاده شود؛

زیرا اگر چه موضوع این صحیحه کسی بود که خائف از أمری است که مانع از رجوع و إنصراف او به مکّه می شود، و لکن ظاهر از عنوان «الإنصراف إلی مکّه» در تعبیر «خاف أمراً لا یتهیّأ له الإنصراف إلی مکّه» إنصراف به أداء أعمال می باشد، یعنی نکته جواز تقدیم أعمال برای شخص خائف عدم إمکان إنصراف به مکّه نمی باشد، بلکه عدم إمکان مباشرت در أعمال نکته آن می باشد، حال عرف از کسی که خائف است از حصول مانع در رجوع مکّه، به کسی که خائف می باشد از حصول مانع از دخول او در مسجد الحرام و یا مباشرت طواف و سعی و اگر چه مانعی از دخول او به مکّه نمی باشد، إلغاء خصوصیّت می کند، همانگونه که در فرضی که شخص در رجوع به مکّه از منی دچار حرج شود، مشمول این روایت و تقدیم برای او جایز

می باشد، عرف از آن إلغاء خصوصیّت می کند به کسی که از رجوع به مکّه دچار حرج نمی شود و لکن از دخول در مسجد الحرام و یا مباشرت در طواف و سعی دچار حرج می شود؛ یعنی در این فرض که به جهت قاعده لا حرج مباشرت در أعمال از او رفع می شود، عرف با توجّه به این صحیحه در جواز تقدیم به او تعدّی می کند؛ چرا که بر او نیز صدق می کند که «من یخاف أمراً لا یتهیّأ له الإنصراف إلی مکّه».

ص: ۱۵۶

و عرفی نیست که مجرّد امکان حضور در مکّه، بدون امکان مباشرت در أعمال، موجب لزوم استنابه و عدم جواز تقدیم باشد.

و مورد روایت علیّ بن أبی حمزه زن خائف از حیضی است که امکان متعاقد کردن أهل کاروان و لو به کمک گرفتن از دیگران و شفیع قرار دادن آنان برای او می باشد و از ماندن در مکّه به تنهایی دچار حرج نمی شود، و إلّا اگر از بقاء در مکّه و لزوم مباشرت در طواف نساء دچار حرج شود، مباشرت در طواف نساء بر او واجب نخواهد بود، بنابراین این مورد مشمول روایت علیّ بن أبی حمزه نمی باشد، بنابراین مشمول صحیحه علیّ بن یقطین خواهد بود و باید أعمال را خود مقدّم کند و به صورت مباشری انجام دهد، نه اینکه نائب بگیرد.

بنابراین اینکه آقای خوئی جواز تقدیم را مختصّ به طواف و آقای زنجانی مختصّ به طواف و سعی نموده اند، در غیر فرض حرج می باشد و إلّا در فرض حرج تقدیم تمام أعمال مکّه جایز می باشد.

مطلب چهارم؛

آیا تقدیم أعمال برای معذورین از باب رخصت می باشد و یا از باب عزیمت؟

آقای سیستانی صریح فرموده اند:

حکم به تقدیم از باب رخصت است و معذور بر تقدیم أعمال إلزامی ندارد، بلکه مختار است که أعمال را به بعد از رجوع از منی تأخیر بیاندازد، و در این فرض اگر خود متمکّن از مباشرت در أعمال باشد، خود انجام می دهد و لکن اگر متمکّن نباشد، نائب می گیرد.

و لکن به نظر ما حق با آقای زنجانی است:

ص: ۱۵۷

اگر شخص معذور از مباشرت در أعمال در فرض رجوع از منی متمکّن نباشد و یا در إمکان آن خائف باشد، واجب است که خود او قبل از خروج به عرفات، این أعمال را انجام دهد؛ چرا که روایاتی که می فرماید: «لا بأس أن یعجّل الشیخ الکبیر و المرأه الّتی تخاف الحیض» شامل فرض علم به عدم تمکّن از انجام أعمال در فرض تأخیر نمی شود؛

چرا که در این روایات فقط فرض خوف حیض و کبر سنّ شده است، نه فرض عجز از مباشرت در أعمال بعد از رجوع منی،

و ظاهر «لا بأس للمرأه الّتی تخاف الحیض أن تقدّم» رخصت در مقابل عزیمت نمی باشد، بلکه این روایات در مقام توهّم حظر می باشد، مانند آیه «لا جناح علیکم أن یطوّفوا بهما».

و مقتضای قاعده در واجب موسّع در فرض خوف از فوت آن در صورت تأخیر به آخر وقت، لزوم مبادرت در ابتدای وقت می باشد؛ چرا که «الإشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی» مقتضی لزوم مبادرت می باشد، همانگونه که در نماز نیز در صورت خوف از فوت در فرض تأخیر به آخر وقت، باید در ابتدای وقت مبادرت به نماز شود، و سیره متشرّعه بر جواز تأخیر در این فرض ثابت نیست؛ چرا که محتمل است این تأخیر به جهت عدم مبالات باشد.

و نمی توان به استصحاب بقاء تمکّن تا إنتهای وقت رجوع کرد؛ چرا که اگر غرض از آن اثبات أداء در آخر وقت و تحقق تطبیق این واجب موسّع بر فرد آخر وقت باشد، این استصحاب مثبت خواهد بود، و اگر غرض از آن مجرّد اثبات بقاء تمکّن در آخر وقت باشد، این استصحاب اثری نخواهد داشت؛ چرا که بقاء تمکّن از أداء موضوع برای جواز شرعی تأخیر نمی باشد و دلیلی نمی باشد که مفاد آن این باشد که «إذا بقی التمکّن فیجوز التأخیر و ترک المبادره»، و جواز تأخیر انجام واجب موسّع حکم وضعی می باشد، نه حکم تکلیفی؛ یعنی واجب موسّع مطلق بدلی می باشد که نسبت به ترک فرد أوّل و إختیار بدل آن اطلاق دارد، که این مقتضی ترخیص در تطبیق این واجب موسّع بر فرد آخر وقت می باشد، و لکن استصحاب بقاء تمکّن إحراز تطبیق واجب موسّع بر فرد آخر وقت را نمی کند.

بلکه ظهور اطلاقی «یأمرها» در تعبیر «لْيَنْظُرْ إِلَى الَّتِي يَخَافُ عَلَيْهَا الْحَيْضَ فَيَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تُهِلَّ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ» در روایت علی بن أبی حمزه، وجوب تقدیم طواف و سعی می باشد؛ چرا که ظاهر اطلاقی الأمر بالأمر بالشیء وجوب آن شیء می باشد.

بله، اگر چه مورد روایات دالّ بر جواز تقدیم در فرض عذر، غیر فرض عجز می باشد، و لکن به أولویّت و به فحوی دلالت بر مشروعیّت تقدیم در فرض عجز شخص معذور از مباشرت در صورت تأخیر می کند و لکن نمی توان از این روایت رخصت در تقدیم و عدم عزیمت آن را نسبت به او نیز استفاده کرد.

مطلب پنجم:

اگر شخص معذور به صورت مطلق عاجز از مباشرت در طواف، چه قبل از وقوفین و چه بعد از آن باشد، وظیفه او استنابه در طواف می باشد، و لکن قادر بر انجام سعی می باشد، حال آیا تقدیم سعی بر او نیز جایز می باشد؟

در این فرض صحیح عدم جواز تقدیم سعی می باشد؛

چرا که روایات دالّ بر جواز تقدیم سعی، در مورد فرضی است که شخص معذور خود طواف را مقدّم و انجام می دهد، بنابراین نسبت به مقام اطلاق ندارد، و دلیلی غیر از آن روایات بر جواز تقدیم سعی نمی باشد، بنابراین باید سعی را تأخیر بیاندازد؛ حال بعد از رجوع از منی، خود متمکّن از انجام سعی باشد، خود مباشرت در سعی می کند و إلّا باید نائب بگیرد.

مطلب ششم:

اگر شخص معذور به جهت جهل و یا نسیان، تلبیه و إحرام را فراموش کند و بدون إحرام طواف و سعی و طواف نساء را بر وقوفین مقدّم کند، تمام أعمال او باطل خواهد بود؛

چرا که این أعمال، أجزاء و أفعال حجّ می باشند، بنابراین باید بعد از إحرام واقع شوند؛ زیرا إحرام و تلبیه شرط رکنی و مانند تکبیره الإحرام نماز می باشد که بدون آن شخص داخل حجّ نمی شود.

و در صحیحه علیّ بن یقطین فرض انجام أعمال بعد از إحرام شد «الرَّجُلِ یَتَمَتَّعُ ثُمَّ یُهِلُّ بِالْحَجِّ وَ یَطُوفُ بِالْبَیْتِ وَ یَسْعَی»، بلکه در روایت علیّ بن أبی حمزه امام به صورت صریح أمر می کند که إبتدا محرم شود و سپس أعمال را انجام دهد: «یَأْمُرُهَا تَغْتَسِلُ وَ تُهِلُّ بِالْحَجِّ مِنْ مَکَانِهَا ثُمَّ تَطُوفُ بِالْبَیْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَه»

بلکه حتی اگر بدون إحرام أعمال را مقدّم کند و بعد از رجوع به وطن خود، که دیگر متمکّن از رجوع به مکّه و یا استنابه نمی باشد، ملتفت شود، حجّ او باطل می باشد و در حکم کسی است که « ترک الحجّ بجهاله» که فرمودند «أعاد الحجّ و علیه البدنه»؛ چرا شرط طواف و سعی قبل از وقوفین إحرام می باشد و دلیلی بر إجزاء در این فرض نمی باشد.

در حالی که اگر شخص أعمال مکّه را بعد از رجوع از منی انجام دهد و سپس متوجّه شود که إحرام و تلبیه را به جهت جهل و یا نسیان ترک کرده است، أعمال او صحیح خواهد بود و حتی اگر در مکّه هم باشد، نیاز به إعاده أعمال نمی باشد؛ زیرا او مصداق «من ترک إحرام الحجّ جهلاً أو نسیاناً» می باشد که فرمودند «تمّ حجّه»؛

صحیحه علیّ بن جعفر؛

عن أَخِیهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ کَانَ مُتَمَتِّعاً خَرَجَ إِلَی عَرَفَاتٍ وَ جَهِلَ أَنْ یُحْرِمَ یَوْمَ التَّرْوِیَهِ بِالْحَجِّ حَتَّی رَجَعَ إِلَی بَلَدِهِ مَا حَالُهُ قَالَ إِذَا قَضَی الْمَنَاسِکَ کُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّه .

ص: ۱۶۰

و مورد این روایت شخصی است که تنها مشکل او ترک إحرام می باشد، نه کسی که مشکل او تقدیم طواف و سعی بر وقوفین بدون مجوّز تقدیم که إحرام باشد، در حالی که ظاهر دلیل جواز تقدیم این است که مجوّز تقدیم عذر و إحرام می باشد و شرط جواز تقدیم وقوع أعمال بعد از إحرام می باشد.

بنابراین اگر چه تفاوت میان فرض تقدیم و تأخیر خالی از إشکال نمی باشد و لکن مقتضای احتیاط حکم به بطلان حجّ چنین شخصی می باشد.

و آقای سیستانی نیز به صورت صریح فرمودند: «کان حکمه حکم من ترک الطواف جهلاً».

مطلب هفتم:

اگر شخص معذور به جهت خوف حیض و یا خوف حصول مانع از رجوع به مکّه، أعمال خود را مقدّم کند، و لکن بعد از انجام أعمال، خوف او در منی و یا در مکّه بر طرف شود، آیا باید أعمال خود را بعد از رجوع از منی إعاده نماید؟

صحیح این است که:

ظاهر دلیل این است که خوف تمام الموضوع برای جواز واقعی تقدیم أعمال می باشد، و حمل خوف بر طریقیّت محضه و یا حمل آن بر اینکه جزء الموضوع می باشد، به اینکه جزء دیگر وجود واقعی حیض و یا عدم إمکان رجوع به مکّه باشد، خلاف ظاهر می باشد، بنابراین نیاز به إعاده أعمال خود ندارد.

أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی مع نسیان سبق الإحرام ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکه/الطواف و السعی /تقدیم الطواف و السعی مع نسیان سبق الإحرام

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: مجوّز تقدیم طواف و سعی در معذورین مختصّ به فرضی است که قبل از انجام آن دو محرم شده باشد، و در این فرض مذکور أصلاً مجوّز تقدیم نداشته است، پس حجّ او باطل است.

ص: ۱۶۱

در جلسه گذشته نسبت به کسی که طواف و سعی را مقدّم نموده و لکن إحرام قبل از آن را به جهت جهل و یا نسیان فراموش نموده است، گفتیم:

مجوّز تقدیم طواف و سعی در معذورین مختصّ به فرضی است که قبل از انجام آن دو محرم شده باشد، و در این فرض

مذکور أصلاً مجوّز تقدیم نداشته است، پس حجّ او باطل است.

بله، اگر این شخص به طور کلّی إحرام را حتی بعد از انجام طواف و سعی فراموش کند و تمام أعمال خود را بدون إحرام انجام دهد، بعید نیست که با توجّه به صحیحه علیّ بن جعفر حکم به صحّت حجّ او بشود؛

عن أَخِیهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مُتَمَتِّعاً خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ وَ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ مَا حَالُهُ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّه .

و لکن برای اینکه محلّ بحث به طور کامل واضح شود، بیان و تقریر دیگری عرض می کنیم؛

شخصی که به جهت جهل و یا نسیان طواف و سعی خود را بر وقوفین بدون سبق إحرام مقدّم می کند و بعد از انجام آن دو و قبل از وقوفین محرم می شود، حجّ او باطل است؛

چرا که مورد مثل صحیحه علیّ بن جعفر «من ترک إحرام الحجّ عن جهل» می باشد، و این عنوان بر چنین شخصی صادق نمی باشد؛ چرا که او جاهل به إحرام حجّ نبوده است، بلکه جاهل به عدم جواز تقدیم طواف و سعی بر وقوفین بدون سبق إحرام بوده است و بر او عنوان «من جهل أن لا یقدّم الطواف و السعی علی إحرام الحجّ» صادق می باشد، که إلغاء خصوصیّت از مورد صحیحه علیّ بن جعفر به چنین شخصی واضح نمی باشد؛

برای مثال: اگر شخصی در نماز به توهّم إتیان به تشهد و سلام، إحداث حدث به مثل إستدبار قبله کند، گفته می شود؛ چون او به نظر عرف إخلال به تشهّد و سلام نموده است، حدیث لا تعاد شامل او خواهد بود، پس نماز او صحیح است؛ چرا که إخلال او فقط به تشهّد و سلام می باشد، که حدیث لا تعاد مبطلیّت این إخلال را به این بیان که این إخلال بعد از نماز واقع شده است، نه در أثناء نماز رفع می کند، به همین جهت وارد بر دلیل مبطلیّت إحداث حدث در أثناء نماز خواهد بود.

حال اگر در أثناء نماز در حالی که علم به عدم إتیان تشهد و سلام می باشد، سهواً إحداث حدث نماید، از آن جهت که او إخلال به تشهد و سلام نکرده است، حدیث لا تعاد در این مورد موضوع نخواهد داشت، بلکه بر او «أحدث الحدث فی أثناء الصلاه سهواً» صادق است، نه «أخلّ بالتشهّد و السلام سهواً»، به همین جهت نماز او باطل است و از فرض أوّل نمی توان به این فرض إلغاء خصوصیّت نمود؛

حال در مقام نیز تفاوت است میان «من جهل أن یحرم بالحجّ» که إخلال او فقط به إحرام می باشد و «من جهل أن لا یقدّم الطواف و السعی علی الإحرام»، و صحیحه علیّ بن جعفر در مورد فرض أوّل است که می فرماید: «رجل جهل أن یحرم یوم الترویه»، پس این صحیحه شامل مقام نخواهد بود، و إلغاء خصوصیت نیز از مورد این صحیحه به مقام واضح نمی باشد.

بله، برخی از فقهاء به سهولت إلغاء خصوصیّت می کنند، مانند آنچه به آقای بروجردی نسبت داده شده است که فرموده اند: از آن جهت که ظنّ به رکعات در نماز معتبر می باشد و أفعال نماز از أجزاء این رکعات می باشند، پس به أولویّت ظنّ در أفعال نماز نیز معتبر است!! در حالی که به نظر ما این إلغاء خصوصیّت صحیح نمی باشد.

ص: ۱۶۳

و یا مرحوم شیخ أنصاری تفصیل میان إتیان به تمام نماز به جهت جهل در حال نجاست ثوب و یا بدن و إتیان به بعض نماز به جهت جهل در حال نجاست در حکم به صحّت و بطلان نماز عرفی ندانسته اند، در حالی که به نظر ما عرفی است که در فرض دوم که در أثناء نماز علم به نجاست پیدا می کند، حکم به بطلان شود و نمی توان از فرض أوّل به فرض دوم إلغاء خصوصیّت نمود.

مطلب آخر:

مرحوم آقای نائینی فرموده است:

خوف حیضی که مجوّز تقدیم طواف بر وقوفین می باشد، خوف حیض در أیام تشریق می باشد، و خوف حیض تا آخرین زمان بقاء در مکّه لازم نمی باشد؛ بنابراین خانمی که خوف دارد که حیض شود و در أیام تشریق پاک نشود، می تواند طواف را مقدّم کند و اگر چه علم به طهارت و تمکّن از انجام طواف بعد از أیام تشریق داشته باشد.

استدلال؛

مرحوم آقای حکیم در توجیه این کلام ایشان فرموده اند:

ممکن است وجه این کلام معتبره یحیی بن أزرق باشد؛

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ تَمَتَّعَتْ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِ فَفَرَغَتْ مِنْ طَوَافِ الْعُمْرَةِ وَ خَافَتِ الطَّمْثَ قَبْلَ يَوْمِ النَّحْرِ أَ يَصْلُحُ لَهَا أَنْ تُعَجِّلَ طَوَافَهَا طَوَافَ الْحَجِّ قَبْلَ أَنْ تَأْتِيَ مِنًى قَالَ إِذَا خَافَتْ أَنْ تُضْطَرَّ إِلَى ذَلِكَ فَعَلَتْ.

در این روایت «خوف الحیض قبل یوم النحر» موضوع برای جواز تقدیم قرار گرفته است، حال به ضمیمه این مطلب به نکته لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع خوف حیض در تمام أیام تشریق می باشد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که أوّلاً: در این روایت خوف شروع حیض در روز دهم فرض نشده است، تا گفته شود به ضمیمه لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که مراد خوف حیض در أیام تشریق می باشد، بلکه این روایت تناسب دارد با خوف شروع حیض در روز نهم، که در اینصورت با ضمیمه این مطلب به لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع خوف حیض تا روز دوازدهم می باشد، نه تا روز سیزدهم، حال چگونه از تقدیم در فرض علم به بقاء حیض تا إنقضاء روز دوازدهم و طهارت در روز سیزدهم، نهی می فرمائید و حکم به لزوم تأخیر طواف می نمائید؟!

ثانیاً: در این روایت خوف حیض روز نهم نیز نشده است، بلکه این روایت اطلاق دارد و شامل فرض خوف شروع حیض در روز هفتم و یا روز هشتم نیز می شود، که به ضمیمه نکته لزوم استمرار حیض تا سه روز، دانسته می شود که موضوع جواز تقدیم خوف حیض در یوم النحر می باشد و اگر چه علم به طهارت در روز یازدهم باشد؛ حال حیض او در یوم النحر روز أوّل حیض او باشد و یا روز دوم و یا روز سوم حیض او، مهمّ اینست که او خوف حیض یوم النحر را دارد که نتواند أعمال مکّه را در یوم النحر انجام دهد.

و لکن انصاف این است که این روایت هیچ اطلاقی نسبت به فرض علم به تمکّن طواف بعد از وقوفین ندارد؛

چرا که در این روایت تعبیر می شود «إذا خافت أن تضطرّ إلی ذلك فعلت»، بنابراین موضوع جواز تقدیم خوف اضطرار می باشد، که خوف اضطرار به دو صورت می باشد؛ یا به خوف حیض و استمرار آن تا آخرین روز بقاء او در مکّه می باشد و یا به خوف حدوث مانع از انجام طواف بعد از طهارت می باشد و اگر چه علم به طهارت قبل از خروج از مکّه باشد.

بنـابراین اگر اطمینـان دارد که قبـل از خروج از مکّه پـاک می شود و اگر چه زمـان طهارت او روز آخر بقاء او در مکّه باشـد، تقـدیم طواف جایز نخواهـد بود؛ چرا که با فرض علم به تمکّن از انجام طواف بعد از وقوفین قبل از إنقضاء ذی الحجّه، خوف اضطرار نخواهد بود، و اساساً دلیل بدل إضطراری از فرض تمکّن از صرف الوجود واجب إختیاری منصرف می باشد؛

برای مثـال: دلیلی که می فرمایـد: «فـإن لم یجـدوا مـاءً فتیمّموا» و یا «إذا لم یقو علی القیام فلیصلّ جالساً» منصـرف می باشـد از کسی که در إنتهای وقت متمکّن از وضوء و یا متمکّن از قیام در نماز می باشد.

(مسأله ۴۱۳): یجوز للخـائف علی نفسه من دخول مکه أن یقـدم الطواف و صـلاته و السـعی علی الوقوفین بـل لا بأس بتقـدیمه طواف النساء أیضا فیمضی بعد أعمال منی الی حیث أراد.

این مسأله را در سابق عرض کردیم:

آقای خوئی فرمودند: خوف از عدوّ موضوع جواز تقدیم می باشد.

و لکن مرحوم استاد فرمودند: مجوّز تقدیم منحصر در خصوص خوف از عدوّ نمی باشد، بلکه خوف از عدم تمکّن از مباشرت در أعمال بعد از وقوفین به جهت ازدحام نیز موضوع جواز تقدیم می باشد.

و ما عرض کردیم: موضوع جواز تقـدیم منحصـر در خوف علی نفسه نمی باشـد، بلکه طبق صـحیحه علیّ بن یقطین «من خاف أمراً لا یتهیّأ له الإنصـراف إلی مکّه»، موضوع خوف از عـدم تمکّن از مباشـرت در أعمال مکّه بعد از وقوفین می باشد؛ چرا که ظاهر از عبارت «لا یتهیّأ له الإنصراف إلی مکّه»، این مطلب است که «لا یتهیّأ له الإنصراف إلی مکّه لمباشره الأعمال» می باشد.

ص: ۱۶۶

نکته:

آقای سیستانی در مورد تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حال إختیار إحتیاط واجب می کنند و می فرمایند: «فی جواز تقدیم المختار وجه و لا یترک الإحتیاط بعدم التقدیم».

و در مورد تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در فرض جهل نیز إحتیاط واجب می کنند و می فرمایند: «ففی الإجتزاء به إشکال و إن کان لا یخلو من وجه»؛ که ظاهر این تعبیر تمایل ایشان به صحّت طواف و سعی و إجزاء آن در فرض جهل می باشد.

حال وجه تمایل ایشان در حال جهل به إجزاء چیست؟

ممکن است که نظر ایشان به قاعده «السنّه لا تنقض الفریضه» باشد؛

چرا که لزوم تأخیر طواف و سعی حکمی نیست که در قرآن بیان شده باشد، پس تأخیر سنّت خواهد بود، و إخلال به سنّت موجب نقض فریضه که نفس طواف وسعی باشد، نخواهد بود.

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که أوّلاً: حدیث لا تعاد شامل جاهل مقصّر نمی شود، در حالی که عبارت ایشان مطلق و ظاهر از آن تمایل به إجزاء در فرض جهل به صورت مطلق می باشد.

ثانیاً: این قاعده مختصّ به فرضی است که عمل قابل تدارک نباشد، بنابراین در فرضی که بعد از وقوفین عالم به عدم جواز تقدیم شد، باید آن را تدارک کند، در حالی که طبق ظاهر عبارت، ایشان به صورت مطلق تمایل به إجزاء در فرض جهل دارند و اگر چه إمکان تدارک باشد.

و غیر از این وجه دیگری برای توجیه تمایل ایشان به إجزاء در فرض جهل نیافتیم.

أمّا آیه «ثمّ لیقضوا تفثهم و لیوفوا نذورهم و لیطوّفوا بالبیت العتیق»؛ در سابق عرض کردیم:

أوّلاً: این آیه در مورد حجّ إفراد و قران و حجّه الوداع می باشد که در آن حجّ تمام أصحاب و پیامبر صلّی الله علیه و آله طواف و سعی خود را مقدّم بر وقوفین نمودند، پس این آیه إرتباطی به حجّ تمتع ندارد.

ثانیاً: این آیه دلالت بر ترتیب نمی کند؛ چرا که مراد از «و لیوفوا نذورهم» ذبح هدی می باشد که تقدیم آن بر حلق لازم است، در حالی که آیه حلق و تقصیر را مقدّم بر آن ذکر نموده و فرموده است: «ولیقضوا تفثهم و لیوفوا نذورهم».

أعمال مکّه/الطواف و السعی /مسأله ۴۱۴ لزوم الإستنابه فی فرض العجز عن مباشره الطواف ۹۴/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکّه/الطواف و السعی /مسأله ۴۱۴: لزوم الإستنابه فی فرض العجز عن مباشره الطواف

خلاصه مباحث گذشته:

عرض کردیم: در حال إختیار تقدیم طواف و سعی بر وقوفین در حجّ تمتع جایز نمی باشد، بلکه حتی این تقدیم به جهت جهل و یا نسیان باشد، این طواف و سعی مجزی نمی باشد.

نکته:

ظاهر از تعبیر آقای سیستانی در مورد تقدیم طواف و سعی در فرض جهل، تمایل ایشان به إجزاء می باشد.

عرض کردیم: وجه این تفصیل میان عالم و جاهل مشخّص نمی باشد، و ممکن است مقصود ایشان قاعده «السنّه لاتنقض الفریضه» باشد، که از آن جهت که شرطیت ترتیب میان طواف و أعمال منی سنّت می باشد و در قرآن ذکر نشده است، اخلال به این ترتیب اخلال به سنّت خواهد بود، که طبق این قاعده إخلال عذری به سنّت موجب بطلان فریضه نمی باشد.

و لکن به این استدلال اشکال کردیم؛

ایشان این قاعده را مختصّ به جاهل قاصر غیر متردّد که در حین عمل معتقد به صحّت عمل خود می باشد، می دانند، و آن را شامل جاهل مقصّر و یا جاهل قاصر متردّد در حین عمل که به رجاء و احتیاط عمل را انجام می دهد، نمی دانند؛ پس چگونه ایشان در تعبیر خود به صورت مطلق تمایل به إجزاء را نشان دادند؟!

ص: ۱۶۸

حال اشکال دیگری نیز بر این استدلال می باشد و آن عبارت است از اینکه:

ما در بحث فقه طهارت عرض کردیم: إخلال به ترتیب فریضه، به نظر عرف إخلال به خود فریضه و ذات آن می باشد، نه إخلال به سنّت؛ برای مثال: اگر کسی بعد از نماز دانست که به جهت نسیان و یا جهل قصور رکوع را بعد از دو سجده انجام

داده و ترتیب میـان این دو را مراعـات نکرده است؛ در این فرض میـان فقهـاء بحث می باشـد که آیـا حـدیث لا تعاد شامل این مورد می شود یا خیر؟

آقای خوئی می فرماید:

جریان حدیث لا تعاد در این مورد تابع این مسأله می باشد که؛ آیا إخلال به شـرائط أرکان مانند شـرط رکوع و سـجده إخلال به خود رکن می باشد یا خیر؟ یعنی برای مثال اگر کسی بر ما لا یصح السجود علیه و یا مکان نجس سجده کرد، آیا حدیث لا تعاد و قاعده «السنه لا تنقض الفریضه» این نماز را می تواند تصحیح کند؟

سپس ایشان می فرماید: نمی توان برای تصـحیح موارد إخلال به شرائط أرکان به حدیث لا تعاد تمسّک نمود؛ چرا که ظاهر از عقد مسـتثنی «لا تعاد الصـلاه إلا من خمس؛ الطّهور و الوقت و القبله السـجود و الرکوع» السجود المأمور به و الرکوع المأمور به می باشد، و شخصـی که إخلال به شـرط سـجده و رکوع وارد نموده، إخلال به رکوع و سجده مأمور وارد کرده و آن را انجام نداده است، پس باید نماز را إعاده نماید.

و لکن برخی دیگر می فرماینـد: ظاهر از عقد مسـتثنی حدیث لا تعاد ذات فریضه یعنی رکوع و سـجده عرفی و ذات آن دو می باشد، نه رکوع و سجده مأمور به، و به نظر عرف إخلال به شرائط رکن إخلال به خود رکوع و سجده نمی باشد.

ص: ۱۶۹

و به نظر ما همین قول صحیح می باشد؛ به همین جهت اگر بعد از رکوع ملتفت ترک قرائت قبل از آن بشود، عرفاً به او گفته می شود: (تو إخلال به قرائت وارد نمودی)، نه إخلال به ترتیب، و إلاّ اگر این إخلال، إخلال به خصوص ترتیب بود، باید حکم به تدارک قرائت بعد از رکوع می شد.

آقای خوئی در ردّ این قول نقضی را ذکر می کند؛

از این قول لازم می آید حکم به صحّت نماز در فرض تقدیم دو سجده بر رکوع؛ چر که به نظر عرف شرط ترتیب میان این دو رکن مقوّم ذات رکوع و سجود نمی باشد، بلکه این شرط مقوّم رکوع و سجود شرعی است.

و لکن در جواب از این نقض عرض کردیم؛

اگر چه إخلال به شرائط شرعی رکن و فریضه إخلال به ذات آن دو نمی باشد، و لکن در شرط ترتیب میان أرکان، به نظر عرف إخلال به آن إخلال به ذات فریضه و رکن می باشد و در صدق إخلال به ذات فریضه، عدم إتیان آن در محلّ شرعی خود کافی است؛ یعنی اگر کسی ترتیب میان رکوع و دو سجده را مراعات نکند، به نظر عرف إخلال به خود رکوع وارد نموده است؛ برای مثال: اگر شخصی در رکعت أوّل چهار رکوع انجام دهد و در سه رکعت دیگر رکوعی انجام ندهد، به نظر عرف صدق می کند که «أنّه أخلّ بالرکوع».

أمّا نظر آقای سیستانی در این موضوع واضح نمی باشد؛

چرا که ایشان در بحث غسل جنابت در فرض إخلال به ترتیب میان غَسل سر و گردن و غَسل جسد فرموده اند: ترتیب میان آن دو سنّت می باشد و إخلال به سنّت در فرض نسیان یا جهل قصوری موجب بطلان خود فریضه که غسل باشد، نمی شود.

ص: ۱۷۰

و لکن در بحث صلاه در فرض تقدیم دو سجده بر رکوع و إلتفات بعد از نماز، نظر ایشان واضح نمی باشد؛ اگر ایشان حکم به صحّت این نماز کنند، این اشکال به ایشان وارد است که: به نظر عرف إخلال به محلّ شرعی رکوع، إخلال به ذات رکوع می باشد.

و در مسأله غسل نیز به نظر ما إخلال به ترتیب میان غَسل سر و گردن و غَسل جسد إخلال به خود غسل سر و گردن و غسل جسد می باشد و این دو از آن جهت که جزء فریضه که غسل تمام الجسد باشد، می باشند، خود نیز فریضه خواهند بود، بنابراین در این فرض إخلال به ذات فریضه صورت گرفته است، نه فقط شرط شرعی آن.

و طبق این مبنای صحیح، در مقام نیز که به جهت نسیان و یا جهل قصوری طواف و سعی را بر وقوف به عرفات مقدّم شده است، إخلال به ذات طواف و سعی که فریضه باشند، صورت گرفته است، بنابراین وجهی برای جریان قاعده «السنّه لا تنقض الفریضه» و میل ایشان به إجزاء در مقام نمی باشد.

(مسأله ۴۱۴): من طرأ علیه العذر فلم یتمکن من الطواف کالمرأه التی رأت الحیض أو النفاس و لم یتیسر لها المکث فی مکه لتطوف بعد طهرها لزمته الاستنابه للطواف ثمّ السعی بنفسه بعد طواف النائب.

این مسأله واضح می باشد؛ اگر کسی بعد از رجوع از منی، عاجز از مباشرت در طواف باشد و إمکان صبر تا زمان حصول قدرت بر مباشرت نباشد، باید نائب بگیرد. حال اگر زنی بعد از رجوع از منی حائض و یا نفاس شود، از آن جهت که إمکان مباشرت در طواف را ندارد، باید برای طواف نائب بگیرد و لکن از آن جهت که طهارت در سعی شرط نمی باشد، خود باید سعی را انجام دهد.

ص: ۱۷۱

صحیحه حریز؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِیضُ الْمَغْلُوبُ وَ الْمُغْمَی عَلَیْهِ یُرْمَی عَنْهُ وَ یُطَافُ عَنْهُ .

نکته:

برخی از آقایان از جمله آقای سیستانی در بحث عمره مفرده فرموده اند:

اگر خانمی علم دارد که در صورت إحرام به عمره مفرده، به جهت حیض مباشرت در طواف برای او ممکن نخواهد بود، در فرض إحرام با وجود این علم، خروج او از إحرام به واسطه استنابه در طواف مشکل می باشد، بلکه احتیاط واجب است که یا در مکّه بماند تا اینکه طاهر شده و خود مباشرت در طواف نماید و یا در فرض رجوع به وطن، بعد از طهارت عود به مکّه نماید و خود طواف را انجام دهد.

آقای زنجانی نیز در این مسأله ظاهراً احتیاط واجب می کنند.

در حالی که این آقایان در بحث حجّ در فرض علم زن به عدم إمکان مباشرت طواف به جهت حیض حتی به این صورت که طواف را مقدّم بر وقوفین نماید و خود آن را انجام دهد (چرا که برخی از خانم ها بیش از هفت و یا هشت روز در مکّه نمی باشند؛ به اینکه برای مثال روز ششم و یا هفتم داخل مکّه می شوند و روز دوازدهم و یا سیزدهم باز می گردند) فرموده اند: استنابه لازم است و با این استنابه از إحرام خارج می شود!!

حال وجه این تفصیل و تفاوت میان عمره مفرده و حجّ چیست؟

اگر دلیل استنابه اطلاق دارد و شامل فرض علم به عدم إمکان مباشرت هم می باشد، چه تفاوتی میان حجّ و عمره می باشد؟!

و اگر دلیل استنابه اطلاق ندارد، پس چرا ایشان در مسأله حجّ در فرض علم به عدم إمکان مباشرت در طواف به جهت حیض، حکم به خروج از إحرام به واسطه استنابه نموده اند؟!

ص: ۱۷۲

بله، آقای خوئی در مورد چنین زنی فرموده اند: برای طواف نائب می گیرد، و تفاوتی میان حجّ و عمره نمی گذارند.

و به نظر ما نیز اطلاق أدلّه استنابه بعید نمی باشد؛

صحیحه حریز؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُطَافُ بِهِ وَ یُرْمَی عَنْهُ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ لَا یَسْتَطِیعُ.

صحیحه أخری لحریز؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِیضُ الْمَغْلُوبُ وَ الْمُغْمَی عَلَیْهِ یُرْمَی عَنْهُ وَ یُطَافُ عَنْهُ .

مریض مغلوب یعنی المریض الّذی لا یقدر علی الطواف، که از این مورد إلغاء خصوصیّت به این زن حائض می شود. و إلاّ اگر از این روایات به زن حائض إلغاء خصوصیّت نشود، پس تفصیل میان حجّ و عمره در جواز استنابه چه می باشد؟!

و تعبیر «یرمی عنه» در این روایت، اگر چه مختصّ به حجّ می باشد و لکن تعبیر «یطاف عنه» اطلاق دارد و شامل غیر حجّ نیز می شود، پس در عمره مفرده نیز استنابه زن حائض برای خروج از إحرام کافی است.

(مسأله ۴۱۵): إذا طاف المتمتع و صلی و سعی حل له الطیب و بقی علیه من المحرمات النساء بل الصید أیضا علی الأحوط و الظاهر جواز العقد له بعد طوافه و سعیه و لکن لا یجوز له شی ء من الاستمتاعات المتقدمه علی الأحوط و ان کان الأظهر اختصاص التحریم بالجماع.

آقای خوئی در این مسأله بحثی از گذشته را مطرح نموده می فرمایند:

در گذشته بیان کردیم:

در حجّ تمتع به مجرّد حلق و تقصیر طیب حلال نمی شود، بلکه باید طواف و سعی انجام شود تا طیب حلال گردد.

ص: ۱۷۳

و لکن از منتهی نقل شده است که مرحوم علاّمه فرموده اند: طواف سبب حلیّت طیب می باشد و در حلیّت آن نیازی به انجام سعی نمی باشد. و مرحوم کاشف اللّثام فرموده اند: سبب حلیّت طیب طواف و سعی می باشد و لکن حلیّت آن متوقف بر نماز طواف نمی باشد، بنابراین اگر شخصی طواف و سعی را انجام دهد و لکن به جهت نسیان و یا جهل نماز طواف را ترک کند، از آن جهت که طواف و سعی او صحیح است، طیب بر او حلال می شود و لکن باید قضاء نماز طواف را نیز انجام دهد.

اشکال؛

حال آقای خوئی می فرماید:

هر دو نظر خلاف روایات است؛

أمّا نظر علاّمه؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ كُلِ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ كُلِ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

در تعبیر «فإذا زار البیت و طاف و سعی بین الصفا و المروه فقد أحلّ من کلّ شیء أحرم منه إلاّ النساء» حضرت حکم به توقف حلیّت طیب بر مجموع طواف و سعی می نماید.

أمّا نظر کاشف اللّثام؛

ظاهر از «فإذا زار البیت و طاف» انجام طواف و توابع آن می باشد، که از نماز طواف از توابع طواف می باشد، و در روایت داریم: «إنّ فیه صلاه» که در طواف فریضه نماز می باشد.

علاوه بر اینکه در صحیحه دیگر معاویه بن عمّار می باشد؛

ص: ۱۷۴

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع ثُمَّ طُفْ بِالْبَیْتِ سَبْعَهَ أَشْوَاطٍ کَمَا وَصَفْتُ لَکَ یَوْمَ قَدِمْتَ مَکَّهَ ثُمَّ صَلِّ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ ع رَکْعَتَیْنِ .... ثُمَّ اخْرُجْ إِلَی الصَّفَا .... وَ طُفْ بَیْنَهُمَا سَبْعَهَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَهِ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِکَ فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ کُلِ شَیْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاء.

در این روایت حضرت می فرمایـد: اگر طواف بکنـد و نمـاز طواف را بخوانـد و سـعی انجـام دهـد، تمام محرّمات غیر از نساء حلال می شود، که این بدین معناست که حلیّت طیب نیز متوقف بر انجام نماز طواف می باشد.

و سپس آقای خوئی اشکال دیگری به قول کاشف اللّثام بیان نموده و می فرمایند:

اگر نماز طواف خوانده نشود، سـعی صـحیح نخواهد بود، بنابراین قول به حلیّت طیب به مجرّد انجام طواف و سعی بدون نماز طواف معنی ندارد.

و لکن این اشکال صحیح نمی باشد و نیازی به بیان آن نیز نبود؛

چرا که مرحوم کـاشف اللّثـام نیز منکر این مطلب نمی باشـند و کلاـم ایشـان نـاظر به فرض ترک نمـاز طواف به جهت جهل و نسیان می باشد، نه ترک نماز طواف عالماً عامداً.

حال وجه این قول کاشف اللّثام به کفایت طواف و سعی در حلیّت طیب چه می باشد؛

وجه کلام ایشان اطلاق مثل صحیحه معاویه بن عمّار می باشد که فرمود: «فإذا زار البیت و طاف و سعی فقد أحلّ من کلّ شیء أحرم منه إلاّ النساء».

و أمّا وجه قول علاّمه چه می باشد؛

محتمل است که دلیل ایشان برخی از روایات باشد:

صحیحه منصور بن حازم؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا کُنْتَ مُتَمَتِّعاً فَلَا تَقْرَبَنَ شَیْئاً فِیهِ صُفْرَهٌ حَتَّی تَطُوفَ بِالْبَیْتِ .

ص: ۱۷۵

روایت مفضّل بن عمر؛

فَإِذَا أَرَدْتَ الْمُتْعَهَ فِی الْحَجِّ فَأَحْرِمْ مِنَ الْعَقِیقِ ... فَلَا تَزَالُ مُحْرِماً حَتَّی تَقِفَ بِالْمَوَاقِفِ ثُمَّ تَرْمِیَ الْجَمَرَاتِ وَ تَذْبَحَ وَ تَغْتَسِلَ ثُمَّ تَزُورَ الْبَیْتَ فَإِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ ذَلِکَ أَحْلَلْت .

اطلاق این روایت شامل طیب نیز می شود.

و لکن این روایت ضعیف می باشد؛ چرا که در سند آن میّاح المدائنی می باشد. علاوه بر اینکه خود مفضّل نیز ضعیف می باشد؛ چرا که نجاشی در مورد او می گوید: «مفضّل ضعیف جدّاً».

علاوه بر اینکه اطلاق این روایت توسّط صحیحه معاویه بن عمّار «فإذا زار البیت و طاف و سعی بین الصفا و المروه فقد أحلّ من کلّ شیء أحرم منه إلاّ النساء» تقیید می خورد و «ما من مطلق إلاّ و قد قُیِّد»؛ و این جمع عرفی است؛ چرا که متعارف انجام سعی بعد از طواف می باشد، امام علیه السلام اکتفاء به ذکر طواف نموده است.

و اضافه بر اینکه محتمل است مراد از «ثمّ تزور البیت» طواف نساء باشد، همانگونه که در روایت از طواف نساء تعبیر به طواف الزیاره شده است، که مؤید این احتمال اطلاق «فإذا أنت فعلت ذلک أحللت» می باشد که شامل حلیّه نساء نیز است.

و أمّا روایت منصور بن حازم؛ ظاهراً این روایت در این موضع از تهذیب تقطیع و تعبیر «یسعی» حذف شده است؛

چرا که در تهذیب و استبصار این روایت اینگونه نقل شده است:

مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَمَی وَ حَلَقَ أَ یَأْکُلُ شَیْئاً فِیهِ صُفْرَهٌ قَالَ لَا حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ وَ یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ طَوَافاً آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

أعمال مكّه/طواف النساء /بقاء حرمه الأمور المتعلّقه بالنساء حتی یأتی بطواف النساء ۹۴/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /بقاء حرمه الأمور المتعلّقه بالنساء حتی یأتی بطواف النساء

بحث در این مسأله می باشد که:

آیا قبل از طواف نساء که سبب حلیّت نساء می باشد و بعد از حلق و تقصیر، آیا خصوص جماع بر حرمت باقی می ماند و باقی استمتاعات از نساء و إزدواج و إجراء عقد إزدواج برای دیگری و شهادت بر إزدواج حلال می باشد، همانگونه که آقای خوئی می فرمایند، و یا اینکه مطلق استمتاعات خارجیه قبل از طواف نساء بر حرمت خود باقی است و لکن إزدواج و إجراء عقد إزدواج برای دیگری و شهادت بر إزدواج حلال می باشد، همانگونه که آقای سیستانی و آقای زنجانی می فرمایند، و یا اینکه هم استمتاعات خارجیه و هم مطلق آنچه مربوط به نساء می باشد مانند إزدواج، بر حرمت خود باقی می ماند، همانگونه که مرحوم امام فرموده اند؛ ایشان در بقاء حرمت استمتاعات فتوی و در بقاء حرمت إزدواج و شهادت بر آن إحتیاط واجب نموده اند.

الإستدلال علی الوجه الأخیر؛

عمده دلیل وجه أخیر مجموع روایات صحیحه ای می باشد که مفاد آن بقاء حرمت النساء قبل طواف النساء می باشد، که گفته می شود: «حرمه النساء» أعمّ از استمتاعات و إزدواج با آنان می باشد.

الإستدلال علی الوجه الأوّل:

و لکن آقای خوئی فرموده است:

اشکالی در حلیّت إزدواج و إجراء عقد إزدواج برای دیگری و شهادت بر آن، به مجرّد حلق و تقصیر نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: متفاهم از مثل مفاد «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» همان اثر ظاهر از نساء که استمتاعات باشد، است و شامل عقد إزدواج نمی باشد.

ص: ۱۷۷

و استصحاب حرمت عقد ازدواج تا قبل از طواف نساء صحیح نیست؛

چرا که این استصحاب در شبهه حکمیه می باشد و استصحاب در شبهات حکمیه به جهت مشکل تعارض استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد، جاری نمی باشد، بنابراین مورد مجری برائت از حرمت عقد إزدواج خواهد بود.

ثانیاً: بر فرض تسلیم شمول «یحرم النساء قبل طواف النساء» نسبت به عقد إزدواج، و لکن این عموم توسّط صحیحه فضلاء تقیید خواهد خورد؛

الْعَلَاءِ بْنِ صَبِیحٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَالِحٍ کُلُّهُمْ یَرْوُونَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ..... فَإِذَا قَضَتِ الْمَنَاسِکَ وَ زَارَتْ بِالْبَیْتِ، طَافَتْ بِالْبَیْتِ طَوَافاً لِعُمْرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِکَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ یُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.

ظاهر «فراش زوجها» جماع می باشد؛ چرا که هم خواب شدن با همسر کنایه از جماع می باشد و شامل مجرّد خوابیدن در بستر همسر نمی باشد، بنابراین این صحیحه دلالت بر حلیّت تمام استمتاعات و أمور مربوط به نساء مانند نکاح می کند و فقط جماع بر حرمت خود تا زمان انجام طواف نساء باقی می ماند.

بله، اطلاق این صحیحه شامل طیب نیز می شود و دلالت بر حلیّت آن نیز می کند و لکن این اطلاق توسّط أدلّه دالّ بر بقاء حرمت آن تا هنگام انجام طواف و سعی تقیید می خورد.

نکته:

در مورد اشکال آقای خوئی به عدم جریان استصحاب بقاء حرمت إزدواج باید به دو مطلب اشاره نمود:

ص: ۱۷۸

مطلب أوّل:

در کتاب القضاء و الشهادات از آقای خوئی در أواخر عمر شریفشان نقل شده است که ایشان فرموده اند:

استصحاب عدم جعل زائد حاکم بر استصحاب بقاء مجعول می باشد؛ چرا که منشأ شکّ در بقاء مجعول مانند حرمت إزدواج، شکّ در زائد می باشد که با جریان استصحاب عدم جعل زائد، منشأ شکّ در بقاء مجعول نیز منتفی می شود.

و مرحوم استاد نیز در این أواخر نظرشان همین بود.

مطلب دوم: آقای خوئی در اشکال به استصحاب بقاء حرمت در مقام، می توانستند طبق مبنای خودشان اشکال دیگری نیز بیان کنند و آن عبارت از این است که:

ایشان در أحکام انحلالیه معتقد است که استصحاب بقاء حکم استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد، مانند استصحاب بقاء حرمت وطی زن بعد از إنقطاع دم و قبل از غسل، که ایشان می فرمایند: این استصحاب، از قسم استصحاب کلّی قسم ثالث می باشد: چرا که حرمتی که متیقّن الحدوث می باشد، حرمت جماع در حال نزول دم حیض می باشد، که فردی از حرمت جماع می باشد که متیقّن الإرتفاع نیز است، و حرمت جماع بعد از قطع دم حیض فرد جدیدی از حرمت می باشد که خود مشکوک الحدوث می باشد.

مناقشه در استدلال؛

أمّا به نظر ما دو وجهی که آقای خوئی در إثبات حلیّت عقد إزدواج ذکر نمودند، تمام نمی باشد:

أمّا وجه أوّل که إدّعای إنصراف «یحرم النساء ما لم یطف طواف النساء» از عقد إزدواج، به استمتاعات بود؛

این إدّعاء صحیح نمی باشد: چرا که همانگونه که استمتاع از نساء أثر ظاهر از نساء می باشد، عقد إزدواج با نساء نیز أثر ظاهر از نساء می باشد؛ اگر گفته شود: (تا هنگامی که همسری داری، خواهر او بر تو حرام می باشد) ظاهر در حرمت عقد إزدواج با او خواهد بود، نه اینکه فقط ظاهر در حرمت استمتاع از خواهر همسر باشد، نه إزدواج با او. و همانگونه که در قرآن کریم می فرماید: «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» که یعنی إزدواج با آن زنان بر شما حلال می باشد، نه استمتاع با آنان و لو بدون عقد إزدواج! بنابراین «یحرم علیه النساء» اطلاق دارد و شامل عقد إزدواج با نساء نیز می گردد.

و مؤیّد این مطلب روایاتی است که می فرماید: «المحرم لا یتزوّج و لا یزوّج» که با توجّه به این روایات، ظاهر از خطاب «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» بقاء حرمت محرّماتی که در رابطه با نساء است، خواهد بود.

بله، حرمت إجراء عقد إزدواج برای دیگری داخل در تعبیر «یحرم علیه النساء» نمی باشد و عرف از آن استظهار چنین حرمتی را نمی کند.

و أمّا اینکه ایشان فرمودند: مقام مورد جریان استصحاب بقاء حرمت نمی باشد، بلکه مجری برائت از حرمت می باشد؛

این مطلب نیز صحیح نیست؛ چرا که بحث در مقام در خصوص حرمت تکلیفی إزدواج با نساء قبل از طواف نساء نمی باشد، بلکه این بحث شامل بحث از حرمت وضعی إزدواج با آنان نیز می باشد، و شما خود أصل أوّلی در شکّ در صحّت معاملات را أصاله الفساد و استصحاب عدم ترتّب أثر می دانید، و برائت از مانعیت شیء مشکوک المانعیه إثبات صحّت عقد مبتلی به آن را نمی کند إلاّ به نحو أصل مثبت.

بله، ایشان بعد از إدّعای إنصراف «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» می توانستند به عموم آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» رجوع کنند و حکم به حلیّت إزدواج با نساء بعد از حلق و تقصیر نمایند؛ زیرا به نظر عرف این شخص بعد از حلق و تقصیر محرم نمی باشد، بنابراین «المحرم لا یتزوّج» شامل او نخواهد بود، پس رجوع به عموم آیه می شود.

گفته نشود: این آیه هیچ اطلاقی نسبت به عناوین عرضیه مانند حرمت به جهت إحرام ندارد و فقط ناظر به عناوین ذاتیه مانند أمّیت و أختیت می باشد؛ چرا که با توجّه به فقره «المحصنات من النساء» که نهی از إزدواج با زنان شوهردار می باشد، دانسته می شود که آیه ناظر به عناوین عرضیه نیز می باشد.

ص: ۱۸۰

أمّا وجه دوم كلام ایشان كه فرمودند: بر فرض پذیرش اطلاق خطاب «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء»، صحیحه فضلاء مقیّد آن خواهد بود؛

این مطلب نیز صحیح نیست؛ چرا كه مورد این صحیحه با توجّه به تعبیر «إلاّ فراش زوجها» زنی است كه شوهر دارد، نه زنی كه قبل از طواف نساء قصد إزدواج دارد، تا از إطلاق حلیّت محرّمات بر چنین زنی، جواز إزدواج او نیز استفاده شود.

استدلال آخر علی الوجه الأوّل؛

بله، مناسب این بود كه ایشان برای استدلال به حلیّت إزدواج بعد از حلق و تقصیر، به صحیحه حلبی و صحیحه هشام تمسّك می نمودند كه می فرماید:

صحیحه حلبی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یَزُورَ الْبَیْتَ حَتَّی أَصْبَحَ فَقَالَ لا بأس ربَّمَا أَخَّرْتُهُ حَتَّی تَذْهَبَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ وَ لَكِنْ لَا یَقْرَبِ النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ.

صحیحه هشام؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ أَخَّرْتَ زِیَارَةَ الْبَیْتِ إِلَی أَنْ تَذْهَبَ أَیَّامُ التَّشْرِیقِ إِلَّا أَنَّكَ لَا تَقْرَبُ النِّسَاءَ وَ لَا الطِّیبَ.

تعبیر «و لكن لا یقرب النساء و الطیب» دلالت بر حلیّت تمام محرّمات إحرام غیر از نزدیكی با نساء و طیب می كند، كه از جمله آن إزدواج با نساء می باشد؛ چرا كه «لا تقرب النساء» شامل إزدواج با آنان نیست.

مناقشه در استدلال؛

و لكن این دلیل نیز ناتمام است:

چرا كه أوّلاً: أخصّ از مدّعاست؛ چرا كه مورد این دو صحیحه حال قبل از طواف و سعی می باشد، بنابراین شامل حال قبل از طواف نساء نخواهد بود.

ثانیاً: نسبت این دو صحیحه با روایاتی كه می فرماید «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» عموم من وجه می باشد، نه اینكه این دو صحیحه أخصّ مطلق از آن روایات باشد. و این اشكال به آقای خوئی نیز وارد می باشد كه صحیحه فضلاء را مقیّد این روایات قرار دادند، در حالی كه نسبت این صحیحه با این دسته از روایات عموم من وجه می باشد، نه عموم و خصوص مطلق كه آقای خوئی تصوّر كرده اند و فرموده اند:

نسبت صحیحه فضلاء با مثل صحیحه معاویه بن عمّار عموم و خصوص مطلق می باشد:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَ مِنْ کُلِ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ فَإِذَا زَارَ الْبَیْتَ وَ طَافَ وَ سَعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّیْد.

چرا که این صحیحه معاویه بن عمّار دلالت بر حلیّت تمام محرّمات غیر از نساء می کند، در حالی که صحیحه فضلاء دلالت بر حلیّت تمام محرّمات حتی إزدواج با نساء و إستمتاع از آنان غیر از جماع می کند، پس صحیحه فضلاء أخصّ مطلق از صحیحه معاویه بن عمّار خواهد بود و آن را تقیید خواهد زد.

در حالی که این تصوّر ایشان صحیح نیست؛

چرا که ویژگی نسبت عموم من وجه میان دو خطاب این است که تعارض میان دو خطاب، تعارض بین الإطلاقین و یا تعارض بین العمومین می باشد، و این ویژگی در مقام نیز می باشد؛ چرا که دلالت صحیحه فضلاء و صحیحه حلبی و صحیحه هشام بر حلیّت عقد إزدواج قبل از طواف نساء به اطلاق می باشد، به همین جهت قابل تقیید می باشد که گفته شود: «و لکن لا یقرب النساء و الطیب و لا یتزوّج» و یا «إلاّ فراش زوجها و التزوّج»، و از جهتی دیگر نیز دلالت صحیحه معاویه بن عمّار بر بقاء حرمت إزدواج قبل از طواف نساء به اطلاق می باشد که شؤون متعلّق به نساء از جمله إزدواج با آنان، قبل از طواف نساء حرام می باشد.

ص: ۱۸۲

بنابراین نسبت میان صحیحه فضلاء و صحیحه حلبی و صحیحه هشام با صحیحه معاویه بن عمّار عموم من وجه می باشد.

و به همین جهت به نظر ما حقّ با مرحوم امام می باشد، مگر اینکه اطلاق آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» نسبت به حرمت إزدواج نساء قبل از طواف پذیرفته شود و از نظر عرف بر شخص بعد از حلق و تقصیر محرم صادق نباشد و او شرعاً محرم نباشد، که این مطلب، کلام صحیحی است.

أمّا اگر به نظر عرف این شخص بعد از حلق و تقصیر مصداق محرم می باشد و یا اینکه شبهه مصداقیه محرم باشد، نمی توان به اطلاق «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» رجوع نمود: چرا که طبق فرض أوّل این اطلاق توسّط خطاب «المحرم لا یتزوّج» تقیید خورده است و طبق فرض دوم مقام از موارد شبهه مصداقیه مخصّص منفصل خواهد بود، که رجوع به عامّ نمی توان نمود.

بله، آقای صدر در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، در مواردی که رافع شبهه شارع باشد، رجوع به عامّ را جایز دانسته اند، و حال در مقام نیز طبق این مبنی بنابر اینکه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» عامّ باشد، می توان به عموم آن رجوع نمود و إعتناء به شبهه مصداقیه ننمود.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفتیم و عرض کردیم:

در مثل خطاب «أحلّ الله البیع»، شارع با خطاب «لا تبع وقت النداء للصلاه الجمعه» عامّ را تقیید زده و مراد جدّی خود را بیان نموده است که: «أحلّ الله البیع إلاّ وقت النداء للصلاه الجمعه»، بنابراین هیچگاه در شبهه مصداقیه مخصّص نمی توان به عامّ رجوع نمود.

أمّا در مورد جواز تحمّل شهادت و إقامه شهادت و إجراء عقد نكاح براى ديگران قبل از طواف نساء؛

به نظر ما حليّت آن هيچ اشكالى ندارد؛ چرا كه مفاد «يحرم عليه النساء» شامل آن نمى باشد.

و أمّا در مورد جواز ساير استمتاعات از نساء به غير از جماع؛

آقاى خوئى فرموده است: صحيحه فضلاء با توجّه به تعبير «إلاّ فراش زوجها» دلالت بر جواز ساير استماتاعات غير از جماع مى كند و اگر چه اين ملاعبه و استمتاع منجرّ به إنزال بشود؛چرا كه عناوينى مانند «فراش» و «مسّ» و «ملامسه» إنصراف به جماع دارد و شامل ديگر استمتاعات نمى شود.

أعمال مكّه/طواف النساء /حرمت الإستمتاعات قبل طواف النساء ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مكّه/طواف النساء /حرمت الإستمتاعات قبل طواف النساء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد حرمت استمتاعات از نساء بعد از حلق و تقصير و قبل از طواف نساء مى باشد، كه آقاى خوئى با تمسّك به صحيحه فضلاء «إلاّ فراش زوجها» فرمودند: تمام استمتاعات غير از جماع قبل از طواف نساء حلال مى شود.

استدلال؛

آقاى خوئى فرموده اند: اگر ملتزم به بقاء حرمه النساء تا زمان طواف نساء بشويم، بايد ملتزم به بقاء حرمت جميع استمتاعات تا انجام طواف نساء شد؛ چرا كه أثر ظاهر از نساء استمتاع مى باشد. و لكن صحيحه فضلاء و صحيحه حلبى و هشام مشكل را حلّ نموده و دلالت بر حليّت ساير استمتاعات غير از جماع نموده اند:

صحيحه الفضلاء؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ..... فَإِذَا قَضَتِ الْمَنَاسِكَ وَ زَارَتْ بِالْبَيْتِ، طَافَتْ بِالْبَيْتِ طَوَافاً لِعُمْرَتِهَا ثُمَّ طَافَتْ طَوَافاً لِلْحَجِّ ثُمَّ خَرَجَتْ فَسَعَتْ فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِكَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ يُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ طَوَافاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا.

ص: ۱۸۴

آقاى خوئى فرموده اند: مراد از فراش همخواب شدن با شوهر كه همان جماع باشد، مى باشد، بنابراين مراد از اين روايت «حلّ له كلّ شىء إلاّ الجماع» خواهد بود، پس باقى استمتاعات داخل در مستثنى منه و حلال خواهد بود.

ظاهر اين است كه آقاى خوئى اين صحيحه را أخصّ از عمومات حرمه نساء قبل از انجام طواف نساء مى دانند؛ چرا كه اين

صحیحه دلالت بر بقاء حرمت خصوص جماع می کند که مفهوم آن إرتفاع حرمت باقی استمتاعات بعد از حلق و تقصیر خواهد بود.

و لکن اشکالی که در استدلال به این صحیحه فضلاء بر حلیّت سایر استمتاعات بعد از حلق و تقصیر می باشد، عبارت از این است که: این صحیحه دلالت بر حلیّت استمتاعات بعد از انجام طواف و سعی می کند، حال چگونه آقای خوئی از این صحیحه حلیّت استمتاعات را به مجرّد حلق و تقصیر استفاده نموده اند؟!

می توان از این اشکال دو جواب مطرح نمود؛

جواب أوّل:

صحیحه معاویه بن عمّار دلالت می کند بر اینکه طواف و سعی فقط سبب حلیّت طیب می باشد، حال با ضمیمه این صحیحه به صحیحه فضلاء که دلالت بر حلیّت استمتاعات قبل از انجام طواف نساء می کند، دانسته می شود که سبب حلیّت استمتاعات حلق و تقصیر می باشد. و اینگونه نیست که صحیحه فضلاء مفهوم داشته باشد که حلیّت استمتاعات متوقف بر انجام طواف و سعی می باشد و استمتاعات قبل از طواف و سعی بر حرمت باقی می باشد، بلکه فقط منطوق آن دلالت بر حلیّت استمتاع بعد از طواف و سعی می کند و لکن دلالتی بر مبدأ این حلیّت ندارد، که ممکن می باشد که حلیّت آن از قبل از طواف حجّ باشد.

و اینکه حضرت می فرماید: «فإذا فعلت ذلک فقد أحلّت من کلّ شیء» با توجّه به حلیّت طیب می باشد که تا طواف و سعی انجام نشود، تمام محرّمات غیر از جماع حلال نخواهد شد؛ چرا که حلیّت طیب متوقف بر طواف و سعی می باشد.

و این صحیحه اگر چه در مورد زن می باشد و لکن به جهت عدم تفصیل میان زن و مرد، به مرد نیز تعدّی می شود.

جواب دوم:

آقای خوئی فرموده است:

صحیحه حلبی و صحیحه هشام دلالت بر جواز تمام استمتاعات غیر از جماع بعد از حلق و تقصیر می کند؛ چرا که ظاهر از «لا یقرب النساء» لا یجامع النساء می باشد، بنابراین ظاهر از این دو صحیحه إنحصار حرمت محرّمات بعد از حلق و تقصیر در جماع و طیب و حلیّت سایر محرّمات از جمله باقی استمتاعات می باشد، و مورد این دو صحیحه فرض قبل از انجام طواف و سعی می باشد، که دیگر اشکال مذکور به صحیحه فضلاء بر این صحیحه وارد نخواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

آقای خوئی بعد از تمسّک به این سه صحیحه بر حلیّت سائر استمتاعات فرموده اند:

گمان نشود که معارض با مثل صحیحه فضلاء، صحیحه دیگری از معاویه بن عمّار می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَ قَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ تَطُفْ هِیَ قَالَ عَلَیْهِ دَمٌ یُهَرِیقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.

به اینکه گفته شود: این روایت دلالت بر حرمت تقبیل بشهوه قبل از انجام طواف نساء توسّط زوجه می کند، بنابراین به طریق أولی دلالت بر حرمت آن قبل از انجام طواف نساء توسّط زوج خواهد کرد، بلکه کفاره نیز ثابت می باشد.

بنـابراین این صـحیحه بـا سه صـحیحه فوق تعارض و تساقط خواهنـد کرد و سـپس رجوع به عموم دلیل حرمه النساء می شود و حکم به بقاء حرمت جمیع استمتاعات خواهد شد.

جواب از مناقشه؛

و لکن این تعارض صحیح نمی باشد؛

چرا که أوّلاًـ این صـحیحه معاویه بن عمّار مُعرَض عنه أصـحاب می باشـد؛ زیرا که هیـچ فقیهی ملتزم به ثبوت کفاره در فرض تقبیـل بعـد از انجـام طواف نساء توسّط مرد و عـدم انجام آن توسّط زن نشـده است، در حالی که این زن که طواف نساء انجام نـداده است در این تقبیـل هیـچ نقشـی نیز نداشـته است، بنـابراین این روایت قابـل إلتزام نمی باشـد؛ چرا که تسالم أصـحاب بر خلاف موجب وثوق شخصی به خلل در روایت خواهد بود، پس حجّت نخواهد بود.

و آقای خوئی مشابه این مطلب را در صحیحه محمّد بن مسلم در بحث بیّنه بر ثبوت هلال فرموده اند:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا رَأَیْتُمُ الْهِلَالَ فَصُومُوا وَ إِذَا رَأَیْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا وَ لَیْسَ بِالرَّأْیِ وَ لَا بِالتَّظَنِّی وَ لَکِنْ بِالرُّؤْیَهِ وَ الرُّؤْیَهُ لَیْسَ أَنْ یَقُومَ عَشَرَهٌ فَیَنْظُرُوا فَیَقُولَ وَاحِدٌ هُوَ ذَا هُوَ وَ یَنْظُرُ تِسْعَهٌ فَلَا یَرَوْنَهُ إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ عَشَرَهٌ وَ أَلْفٌ وَ إِذَا کَانَتْ عِلَّهٌ فَأَتِمَّ شَعْبَانَ ثَلَاثِینَ وَ زَادَ حَمَّادٌ فِیهِ وَ لَیْسَ أَنْ یَقُولَ رَجُلٌ هُوَ ذَا هُوَ لَا أَعْلَمُ إِلَّا قَالَ وَ لَا خَمْسُونَ .

ایشان فرموده اند: این روایت اشاره به این نکته دارد که در فرض عدم رؤیت دیگران، وثوق شخصی به خطاء بیّنه و ثقه حاصل می شود که کاشف از وجود خلل در خبر ثقه و شهادت بیّنه می باشد و در این فرض خبر ثقه و شهادت بیّنه حجّت نمی باشد.

و لکن دیگران مانند آقای سیستانی و آقای صدر می فرمایند: این موجب وثوق نوعی به خلل می باشد، و به تعبیر آقای صدر این موجب أماره نوعیه بر خطاء شاهد می باشد.

ثانیاً: ظاهر از «لم تطف هی» انجام تمام مناسک و بقاء خصوص طواف نساء نمی باشد، بلکه به این معناست که این زن هنوز وظایف و مناسک حجّ خود را انجام نداده و از إحرام خارج نشده است که اطلاق آن شامل فرض عدم انجام حلق و تقصیر نیز می شود، همانگونه که اگر گفته شود: «رجل لم یسلم فی صلاته» به این معنی نیست که تشهّد را انجام داده است و فقط سلام نداده است، بلکه اگر در رکعت أوّل نماز هم باشد، این تعبیر صادق خواهد بود.

حال که این صحیحه مطلق می باشد، در مورد تقبیل بعد از حلق و تقصیر به جهت صحیحه فضلاء تقیید می خورد و حمل بر فرض قبل از انجام حلق و تقصیر می شود.

اشکال بر جواب؛

و لکن این دو جواب ناتمام است؛

أمّا جواب دوم؛

انصاف این است که این فرمایش خلاف ظاهر می باشد، بلکه استهجان عرفی دارد که در مراد از این جمله که (مردی همسر خود را تقبیل کرد، در حالی که او طوف نساء انجام داده بود و لکن همسر او طواف نساء انجام نداده بود) گفته شود: مراد این است که این زن تقصیر را هم انجام نداده بود!

به نظر ما این صحیحه یا منصرف به خصوص فرض بقاء خصوص طواف نساء از مناسک می باشد، و یا اگر اطلاق هم داشته باشد، حمل آن بر خصوص فرض عدم انجام تقصیر عرفی نمی باشد و از این تقیید إباء دارد.

ص: ۱۸۸

أمّا جواب أوّل؛

إعراض و تسالم أصحاب بر خلاف مفاد صحیحه معاویه بن عمّار مسلّم نمی باشد؛ چرا که این فرع در فقه مطرح نشده و معنون نبوده است، تا أصحاب فتوای به خلاف داده باشند؛ چرا که کتب قدماء به اینگونه بود که فقط فروع معنونه را مطرح می نمودند و فرع جدید ذکر نمی کردند، تا اینکه مرحوم شیخ در مبسوط فروعاتی را إضافه نمود.

بنابراین این صحیحه قابل إلتزام و معتبر می باشد، پس با صحیحه فضلاء تعارض خواهد کرد؛ چرا که اگر صحیحه فضلاء نصّ بر جواز سایر استمتاعات باشد، این مورد از موارد تعارض النصّين خواهد بود، که بعد از تساقط، رجوع به عموم روایاتی که می فرماید «یحرم علیه النساء ما لم یطف طواف النساء» می شود.

بنابراین این اشکال أوّل بر کلام آقای خوئی خواهد بود که طبق این اشکال، أحوط بقاء حرمه جمیع استمتاعات قبل از طواف نساء می باشد، اگر أقوی نباشد.

نکته: تعبیر «و علیه دم یهریقه من عنده» اشاره به این نکته دارد که: این کفاره به جهت این زن می باشد و لکن پرداخت آن بر عهده مرد می باشد، همانگونه که در بحث إکراه زن بر جماع در هنگام صوم، روایت می فرماید: «علیه الکفارتان» که یک کفاره به جهت زن می باشد و لکن پرداخت آن وظیفه مرد است.

اشکال دوم:

أمّا صحیحه فضلاء؛

صحیحه فضلاء نصّ در جواز حلیّت باقی استمتاعات نمی باشد، بلکه اطلاق مستثنی منه «إذا فعلت ذلک فقد أحلّت من کلّ شیء یحلّ منه المحرم إلاّـ فراش زوجها» دلالت بر جواز حلیّت باقی استمتاعات قبل از طواف نساء می کند؛ چرا که محتمل است که «فراش زوج» مثال برای مطلق استمتاع باشد، و از جهت دیگر اطلاق صحیحه معاویه بن عمّار دلالت بر حرمت تمام استمتاعات حتی غیر جماع می کند، بنابراین نسبت میان این دو صحیحه عموم من وجه خواهد بود، نه عموم و خصوص مطلق، و اطلاق هر دو صحیحه تعارض خواهند کرد و بعد از تساقط، طبق نظر مشهور رجوع به استصحاب حرمت استمتاع می شود. بله، طبق نظر آقای خوئی که نظر صحیح می باشد که استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست، اگر عامّ فوقانی نباشد، رجوع به أصل برائت از حرمت باقی استمتاعات بعد از حلق و تقصیر می شود، و لکن به نظر ما نوبت به أصل عملی نمی رسد؛ چرا که باید به صحیحه دوم معاویه بن عمّار که دلالت بر حرمت تقبیل قبل از طواف نساء می نمود، رجوع نمود.

ص: ۱۸۹

بله، آقای خوئی می توانست در وجه تقدیم صحیحه فضلاء بر صحیحه معاویه بن عمّار بفرماید: اگر چه نسبت این دو صحیحه عموم من وجه می باشد و لکن از آن جهت که دلالت صحیحه فضلاء بر حلیّت به نحو عموم می باشد و دلالت صحیحه معاویه بن عمّار بر حرمت به نحو اطلاق، صحیحه فضلاء مقدّم خواهد شد؛ چرا که عامّ وضعی مقدّم بر مطلق حِکَمی در فرض تعارض می باشد.

و لکن ما این مبنی را قبول نداریم و معتقد به تعارض عامّ و مطلق می باشیم، همانگونه که صاحب کفایه می فرماید.

أمّا صحیحه حلبی و صحیحه هشام؛

این دو صحیحه هیچ مفهوم و دلالتی بر حلیّت تمام محرّمات بعد از حلق و تقصیر ندارند؛ چرا که حضرت علیه السلام فقط دو أمر مهمّ را متذکّر شد که باید از آن إجتناب نمود، پس هیچ ظهوری در حصر محرّمات بعد از حلق و تقصیر در جماع و طیب ندارد. و اگر ظهور در حصر و دلالت بر حلیّت تمام محرّمات حتی باقی استمتاعات داشت، از آن جهت که نسبت این دو صحیحه با صحیحه معاویه بن عمّار عموم من وجه می باشد، تعارض و تساقط خواهند کرد. و رجوع به صحیحه معاویه بن عمّار که دلالت بر حرمت تقبیل و باقی استمتاعات می کند، می شود.

نکته: آقای داماد معتقد است که حرمه النساء منصرف به حرمه الجماع می باشد و اطلاقی نسبت به حرمت سایر استمتاعات ندارد، و وجه حکم به حرمت سایر استمتاعات در حال إحرام، همین صحیحه معاویه بن عمّار می باشد که می فرماید:

ص: ۱۹۰

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَ قَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ تَطُفْ هِيَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.

و لکن به نظر ما حرمه النساء اطلاق دارد و شامل جمیع استمتاعات می شود.

نکته:

روایت دیگری نیز در مقام می باشد که دلالت بر جواز نظر عن شهوه قبل از طواف نساء می کند؛

صحیحه علیّ بن یقطین؛

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَوْ لِجَارِيَتِهِ بَعْدَ مَا حَلَقَ فَلَمْ يَطُفْ وَ لَمْ يَسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ اطْرَحِي ثَوْبَكِ وَ نَظَرَ إِلَى فَرْجِهَا قَالَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ غَيْرَ النَّظَر.

آقای داماد فرموده است:

این روایت مجمل می باشد؛ چرا که اگر مراد از «إذا لم یکن غیر النظر» این است که: (اگر فقط نظر کرده است و جماع نکرده است) این روایت فقط دلیل بر حرمت جماع خواهد بود، و اگر مراد از آن این است که: (اگر فقط نظر کرده است و لکن شهوترانی نکرده و نظر او از شهوت نبوده است) دالّ بر حرمت جمیع استمتاعات قبل از طواف نساء خواهد بود، و لکن چون پاسخ امام علیه السلام مجمل می باشد، به این روایت نمی توان استناد نمود.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که ظاهر این روایت نظر از شهوت می باشد؛ چرا که این زوج طبیب نبوده است که نظر به فرج همسر خود کند. بنابراین این روایت دلالت بر جواز نظر از شهوت قبل از طواف نساء می کند، پس صحیحه معاویه بن عمّار تقیید خواهد خورد.

بنابراین نتیجه این است که: نظر از شهوت بعد از حلق و تقصیر حلال می باشد و لکن باقی استمتاعات تا زمان انجام طواف نساء حرام می باشد.

ص: ۱۹۱

أعمال مکّه /طواف النساء /حليّه الإستمتاع و النکاح قبل طواف النساء ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه /طواف النساء /حليّه الإستمتاع و النکاح قبل طواف النساء

بحث در جواز استمتاع از نساء قبل از طواف نساء می باشد؛

عرض کردیم: صحیحه معاویه بن عمّار (قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ... عَنْ رَجُلٍ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَ قَدْ طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ لَمْ تَطُفْ هِيَ قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ مِنْ عِنْدِهِ.) دلیل بر عدم جواز استمتاع قبل از طواف نساء می باشد. و لکن آقای خوئی این روایت را به جهت إعراض أصحاب طرد کرد، و ما در پاسخ از این إدّعای ایشان گفتیم: إعراض أصحاب از این روایت ثابت نمی باشد؛ چرا که این مسأله در کتب قدماء عنوان نشده است.

و لکن سپس مراجعه ای به کتب کردم و مشاهده کردم که برخی از أصحاب مانند شیخ مفید و مرحوم سلّار این مسأله را عنوان نموده و طبق این صحیحه فتوی داده اند و لکن این صحیحه را حمل بر فرض إکراه زوجه توسّط زوج نموده اند؛

مرحوم شیخ مفید در المقنعه فرموده اند:

(إذا قبل المحرم امرأته و قد طاف طواف النساء و هی لم تطف فعلیها دم تهریقه إن کانت آثرت ذلک منه و إن کان أکرهها غرم عنها ذلک).

بله، مرحوم علّامه در مختلف فرموده است: بر قول به تفصیل میان إکراه زوجه و غیر آن در مقام در روایتی نیافتیم؛ و لکن این مطلب اگر چه صحیح است؛ زیرا این صحیحه دلیل بر تفصیل نمی باشد و لکن مرحوم شیخ مفید و سلّار به جهت قرینه این صحیحه را حمل بر فرض إکراه نموده باشند و اگر چه این قرینه عبارت از جواب امام علیه السلام باشد که فرمود: «علیه دم یهریقه من عنده»؛ چرا که این جواب ظاهر در لزوم کفاره به جهت این خانم می باشد و لکن پرداخت آن بر عهده زوج است، حال با توجّه به اینکه اگر خود زوجه به اختیار خود در این تقبیل شرکت می کرد، طبق قاعده کفاره بر عهده خود او بود، دانسته می شود که ثبوت کفاره بر عهده زوج در این صحیحه به جهت عدم إختیار زوجه و إکراه او بر تقبیل می باشد، بنابراین این صحیحه معاویه بن عمّار می تواند مستند روایی این دو فقیه باشد، و محتمل است که مرحوم علّامه از این حدیث غافل بوده است، اگر چه ما اطلاق این صحیحه را در لزوم پرداخت کفاره توسّط زوج حتی نسبت به فرض إختیار زوجه قبول داریم.

ص: ۱۹۲

و مرحوم صاحب جواهر فرموده است: ما در مورد این صحیحه قائل به وجوب کفاره نیافتیم، بنابراین این صحیحه حمل بر استحباب می شود؛ و لکن عرض ما اینست که أوّلاً: عدم وجدان قائل دلیل بر إعراض أصحاب از این صحیحه نمی باشد؛ زیرا عدم الوجدان غیر از عدم الوجود است. ثانیاً: شیخ مفید و مرحوم سلّار به این صحیحه عمل کرده و لکن آن را حمل بر

فرض إکراه نموده اند.

و غیر از مرحوم شیخ مفید و سلّار، مرحوم کلینی در کافی و مرحوم شیخ در تهذیب این روایت را نقل نموده اند و باقی فقهاء أصلاً این مسأله را عنوان نکرده اند تا فتوای بر خلاف مفاد این روایت داده باشند، بنابراین إعراض أصحاب از این روایت ثابت نیست، پس عموم دلیل حجیّت خبر ثقه شامل این صحیحه نیز خواهد بود.

نکته:

ما با توجّه به صحیحه علیّ بن یقطین حکم به حلیّت نظر از شهوت قبل از طواف نساء نمودیم؛

عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَوْ لِجَارِيَتِهِ بَعْدَ مَا حَلَقَ فَلَمْ يَطُفْ وَ لَمْ يَسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ اطْرَحِی ثَوْبَكِ وَ نَظَرَ إِلَى فَرْجِهَا قَالَ لَا شَیْ ءَ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ غَيْرَ النَّظَرِ.

چرا که لا أقلّ قدر متیقّن از نظر در این روایت، نظر از شهوت می باشد که امام علیه السلام فرمودند: «لا شیء علیه».

و لکن ممکن است که در این استدلال اشکال شود به اینکه:

تعبیر «لا شیء علیه» دالّ بر نفی حرمت نمی باشد، بلکه ظاهر در نفی کفاره می باشد. و اگر این تعبیر نسبت به نفی حرمت نیز اطلاق داشته باشد، به اینکه مراد از آن «لا کفاره و لا استغفار و لا عقاب علیه» باشد، در اینصورت این صحیحه معارض با دلیل حرمت نساء قبل از طواف نساء خواهد بود؛ زیرا این صحیحه به اطلاق خود دلالت بر حلیّت نظر از شهوت می کند و دلیل حرمه النساء نیز به اطلاق خود دلالت بر حرمت نظر از شهوت می کند، بنابراین نسبت میان این دو صحیحه عموم من وجه خواهد بود، و دو اطلاق تعارض و تساقط می کنند، حال طبق نظر مشهور مرجع استصحاب حرمت استمتاع حتی نظر از شهوت خواهد بود.

ص: ۱۹۳

نکته:

آقای سیستانی در مورد إزدواج قبل از طواف نساء، میان حجّ و عمره مفرده تفاوت قائل شده و فرموده اند:

ازدواج در حجّ بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف نساء جایز می باشد و لکن در عمره مفرده احتیاط واجب ترک تزویج و بطلان آن قبل از طواف نساء می باشد.

و لکن آقای زنجانی تفاوتی میان حجّ و عمره مفرده قائل نشده و در هر دو حکم به جواز إزدواج قبل از طواف نساء نموده اند.

به نظر ما حقّ با آقای زنجانی می باشد؛

چرا که بعد از استفاده حلیّت ازدواج بعد از حلق و تقصیر از أدلّه وجهی در تفصیل میان حجّ و عمره مفرده نمی باشد؛ حال دلیل حلیّت صحیحه فضلاء می باشد «فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِکَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ یُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا» همانگونه که آقای زنجانی معتقد است، و یا عموم «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» بعد از تعارض دلیل حرمه النساء و صحیحه فضلاء می باشد.

استدلال؛

و لکن می توان دو وجه در توجیه این تفصیل آقای سیستانی بیان نمود؛

وجه أوّل: دلیل بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء منحصر به صحیحه فضلاء می باشد و این صحیحه در مورد حجّ می باشد و اطلاقی نسبت به عمره مفرده ندارد، و با وجود احتمال خصوصیت، نمی توان از این صحیحه به مورد عمره مفرده إلغاء خصوصیت نمود.

وجه دوم: در مورد طواف نساء در حجّ، روایات صحیحه ای دلالت بر خروج آن از حقیقت حجّ می کند: «طواف بعد الحجّ و هو طواف النساء» و لکن در عمره مفرده دلیلی بر خروج طواف نساء از حقیقت عمره مفرده نمی باشد و مقتضای قاعده و أدلّه جزئیت طواف نساء برای عمره مفرده می باشد، پس طواف نساء خارج از حجّ و داخل در عمره مفرده می باشد، همانگونه که مرحوم استاد معتقد بودند. بنابراین در عمره مفرده تا هنگامی که شخص طواف نساء انجام نداده باشد، داخل در عمره و در أثناء آن می باشد، پس اطلاق دلیل حرمت ازدواج شامل او خواهد بود، و یا حدأقلّ استصحاب بقاء حرمت إزدواج جاری خواهد بود، بر خلاف حجّ که بعد از انجام طواف و سعی، شخص از حجّ خارج شده است و دیگر دلیل حرمت ازدواج اطلاقی نسبت به او ندارد.

ص: ۱۹۴

مناقشه در استدلال؛

و لکن این دو وجه تمام نمی باشد:

أمّا وجه أوّل؛ صحیحه فضلاء اگر چه در مورد حجّ می باشد و لکن دلیل بر جواز ازدواج در حجّ قبل از طواف نساء این صحیحه نمی باشد؛ چرا که مورد آن زنی است که زوج دارد و واضح است که چنین زنی امکان ازدواج ندارد تا ازدواج بر او حلال باشد.

أمّا وجه دوم؛ بر فرض پذیرش خروج طواف نساء از حقیقت حجّ و دخول آن در حقیقت عمره مفرده، و لکن این تفاوت موجب فرق حجّ و عمره در حلیّت و عدم حلیّت ازدواج قبل از طواف نساء نخواهد بود، بلکه باید دلیل حرمت ازدواج لحاظ شود که آیا نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر اطلاق دارد و یا مقتضی بقاء حرمت می باشد؛

اگر دلیل حرمت استصحاب باشد؛ در هر دو مورد استصحاب بقاء حرمت ازدواج جاری است.

و اگر دلیل حرمت اطلاقاتی مثل «المحرم لا یتزوّج» باشد؛ این أدلّه چه در حجّ و چه در عمره مفرده، اطلاقی نسبت به حال بعد از حلق و تقصیر ندارند؛ زیرا بعد از حلق و تقصیر، به نظر عرف این شخص دیگر محرم نمی باشد.

أمّا آقای زنجانی؛ ایشان قائل به جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر شده اند، چه در حجّ و چه در عمره مفرده؛

و لکن اشکال به ایشان عبارت از این است که:

ایشان آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» را ناظر به عناوین ذاتیه مثل أمّ و أخت و منصرف از عناوین عرضیه مثل المرأه المحرمه می دانند، بنابراین دلیل ایشان بر جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر منحصر در اموری است؛

یا دلیل صحیحه فضلاء می باشد؛ و لکن أوّلاً: این صحیحه دالّ بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء نمی باشد؛ چرا که مورد آن زن شوهر دار می باشد، و ثانیاً: مورد این صحیحه حجّ می باشد و اطلاقی نسبت به عمره مفرده ندارد!

و یا دلیل صحیحه حلبی و صحیحه هشام می باشد؛ و لکن أوّلاً: مورد این دو صحیحه حجّ می باشد و شامل عمره مفرده نیست. و ثانیاً: این دو صحیحه ظاهر در مفهوم حصر نمی باشد به این نحو که مراد از آن این باشد که: (فقط جماع با نساء و طیب حرام است)، بلکه در این دو روایت دو حرام مهمّ و متعارف را بیان شده است، و سکوت از ذکر حرمت إزدواج ظاهر در حلیّت آن نمی باشد.

و یا دلیل روایات دالّ بر حرمه النساء می باشد (حلّ له کلّ شیء إلاّ النساء) به این صورت که نساء شامل ازدواج نمی باشد، بنابراین ازدواج داخل در مستثنی منه خواهد بود که اطلاق آن دلالت بر حلیّت ازدواج بعد از حلق و تقصیر می کند؛ و لکن این روایات مانند صحیحه معاویه بن عمّار در مورد حجّ می باشد. و دیگر غیر از آیه و این سه دلیل، دلیل دیگری بر حلیّت ازدواج در عمره مفرده نمی باشد، بنابراین در این حال رجوع به مقتضای قاعده در معاملات شود که أصاله الفساد و استصحاب عدم ترتّب اثر بر ازدواج قبل از طواف نساء می باشد.

و تنها راه برای اثبات حلیّت إزدواج قبل از طواف نساء در عمره مفرده، تمسک به آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» می باشد.

ص: ۱۹۶

بله، آقای زنجانی در کلمات خود در معاملات بدل از أصاله الفساد، تمسّک به قاعده حلّ نموده اند، و لکن آیا ایشان ملتزم می شوند که قاعده حلّ «کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنّه حرام» در شکّ در صحّت و فساد معاملات به نحو شبهه حکمیه نیز جاری است؟! در حالی که قاعده حلّ مختصّ به شبهات موضوعیه می باشد، علاوه بر اینکه منصرف از حلّ، حلیّت تکلیفی می باشد.

(مسأله ۴۱۶): من کان یجوز له تقدیم الطواف و السعی إذا قدمهما علی الوقوفین لا یحل له الطیب حتی یأتی بمناسک منی من الرمی و الذبح و الحلق أو التقصیر.

وجه این فتوی این است که:

روایاتی مانند صحیحه معاویه بن عمّار؛ (عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ‏ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ) ظاهر در این است که موضوع حلیّت طیب طواف و سعی بعد از حلق و تقصیر می باشد، که یعنی موضوع حلیّت طیب مرکّب است از سه جزء؛ جزء أوّل حلق و تقصیر، و جزء دوم طواف، و جزء سوم سعی، بنابراین باید بعد از تقدیم طواف و سعی تا روز عید و هنگام حلق و تقصیر صبر کند و از طیب اجتناب نماید.

و همچنین موضوع حلیّت نساء مرکّب از چهار جزء می باشد: حلق و تقصیر، و طواف، و سعی، و طواف نساء؛ بنابراین اگر طواف نساء مقدّم شد باید تا زمان انجام طواف و سعی از نساء اجتناب نماید.

أعمال مکّه /طواف النساء /جزئیه طواف النساء للحجّ ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه /طواف النساء /جزئیه طواف النساء للحجّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در جواز ازدواج قبل از طواف نساء می باشد، که مرحوم امام فرمودند: حرمت آن تا هنگام طواف نساء باقی است و لکن آقای خوئی حکم به حلیّت آن بعد از حلق و تقصیر نموده اند.

بحث در ازدواج قبل از طواف نساء بود، در این بحث به این نتیجه رسیدیم که: احتیاط واجب عدم جواز ازدواج قبل از طواف نساء می باشد؛

برای بیان وجه این مطلب باید دو مقدّمه را ذکر و به یکدیگر ضمیمه کرد؛

مقدّمه أوّل: دلیل حرمت نساء قبل از طواف نساء «حلّ له کلّ شیء إلاّ النساء» نسبت به ازدواج اطلاق دارد؛ چرا که ازدواج اثر ظاهر نساء نیز می باشد، علاوه بر اینکه با فرض حرمت استمتاع و ازدواج قبل از حلق و تقصیر، اگر بعد از آن گفته شود: حرمت زنان تا انجام طواف نساء باقی است، ظاهر آن بقاء حرمت ازدواج نیز می باشد.

مقدمه دوم: اطلاق دلیل حرمت نساء قبل از طواف النساء، معارضی ندارد؛

چرا که معارض آن یا صحیحه فضلاء می باشد: «فإذا فعلت ذلک حلّ لها کلّ شیء إلاّ فراش زوجها»؛ و لکن عرض کردیم که این صحیحه دلالتی بر جواز ازدواج بعد از حلق و تقصیر ندارد؛ زیرا مورد آن زن شوهردار می باشد که امکان ازدواج مجدّد برای او نیست، و اگر طلاق هم داده شود، باید عدّه نگه دارد.

و یا معارض صحیحه حلبی و صحیحه هشام می باشد: «و لکن لا یقرب النساء و الطیب» که گفته می شود: «قرب النساء» ظاهر در جماع است، همانگونه که آقای داماد فرمودند و یا ظاهر در مطلق استمتاعات می باشد، همانگونه که آقای خوئی فرمودند، و ظاهر این دو صحیحه حصر محرّمات إحرام بعد از حلق و تقصیر در نساء و طیب می باشد، که مفهوم آن دالّ بر حلیّت ازدواج بعد از حلق و تقصیر و قبل از طواف نساء می باشد؛ و لکن ما عرض کردیم: این دو صحیحه ظهور در حصر ندارد؛ زیرا عرفی است که أظهر محرّمات إحرام برای کسی که أعمال مکّه را تأخیر می اندازد، تذکّر داده شود، و اگر ظاهر در حصر باشد، ظاهر آن حلیّت باقی استمتاعات غیر از جماع خواهد بود؛ چرا که ظاهر «لا یقرب النساء» خصوص جماع می باشد، در حالی که آقای خوئی و آقای سیستانی حکم به بقاء حرمت تمام استمتاعات تا زمان انجام طواف نساء می نمایند.

ص: ۱۹۸

بنابراین برای دلیل حرمه النساء قبل طواف النساء معارضی ثابت نشد.

و برای منع قول به حرمت ازدواج قبل از حلق و تقصیر، باید یکی از دو مقدّمه فوق مخدوش شود؛ بنابراین یا در مورد مقدّمه أوّل باید گفت: حرمه النساء منصرف به خصوص استمتاعات یا جماع می باشد. و یا در مورد مقدّمه دوم باید گفت: ظاهر از سه صحیحه فضلاء و حلبی و هشام حلیّت ازدواج بعد از حلق و تقصیر می باشد، بنابراین اطلاق این روایات با اطلاق دلیل حرمه النساء تعارض خواهد کرد و بعد از تساقط رجوع به عموم «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» به عنوان عامّ فوقانی می شود.

و لکن ما از هر دو مقدّمه دفاع کردیم و هیچ یک از این دو اشکال بر این دو مقدّمه وارد نمی باشد.

بله، ممکن است در تقریب دلالت صحیحه فضلاء بر جواز ازدواج قبل از طواف نساء گفته شود: اگر چه منطوق این صحیحه دلالت بر جواز ازدواج نمی کند و لکن با توجّه به اینکه ظاهر از «فراش زوجها» خصوص جماع و باقی استمتاعات داخل در عقد مستثنی منه می باشد و این صحیحه دلالت بر حلیّت باقی استمتاعات می کند، بنابراین به أولویت یا قیاس مساوات دلالت بر جواز نکاح قبل از طواف نساء نیز می کند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛

چرا که أوّلاً: حلیّت جواز نکاح نسبت به حلیّت استمتاع هیچ أولویتی ندارد؛ چرا که ممکن است استمتاع مرد از زوجه خود حلال باشد و لکن ازدواج با زن أجنبیه حرام باشد و أولویتی در حلیّت آن نمی باشد. و اگر اجماع مرکّبی هم در مقام وجود داشته باشد، این اجماع حجّت نخواهد بود.

ص: ۱۹۹

ثانیاً: با توجّه به اینکه مدلول مطابقی صحیحه فضلاء در دلالت بر حلیّت باقی استمتاعات طرف تعارض با دلیل حرمه النساء می باشد، مدلول إلتزامی آن نیز که حلیّت جواز نکاح می باشد، طرف تعارض خواهد بود؛ چرا که مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی می باشد، و اگر مدلول مطابقی صحیحه فضلاء در حلیّت باقی استمتاعات توسّط صحیحه معاویه بن عمّار که در مورد حرمت تقبیل بود، تقیید زده شود، مدلول إلتزامی این منطوق و اطلاق نیز حجّت نخواهد بود.

نکته:

بر فرض پذیرش تعارض دلالت سه صحیحه فضلاء و حلبی و هشام بر حلیّت ازدواج بعد از حلق و تقصیر و تعارض آن با دلیل حرمه النساء و تساقط این روایات، می توان در دفاع از فرمایش مرحوم امام در حکم به بقاء حرمت ازدواج تا زمان انجام طواف نساء وجه دیگری نیز ذکر نمود، و آن عبارت از این است که؛

نمی توان بعد از تعارض و تساقط این روایات، به آیه «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» به عنوان عامّ فوقانی رجوع کرد؛ چرا که این آیه نسبت به حلیّت ازدواج در قبل و بعد از حلق و تقصیر اطلاقی ندارد؛ زیرا ظاهر از این آیه ذکر موانع زوجه بودن می باشد، مانند مادر و خواهر بودن و جمع میان زوجه و خواهر او، و لکن در مقام بیان موانع صحّت عقد نمی باشد، و به نظر عرف عدم جواز عقد قبل از طواف نساء و یا در حال إحرام، از شرایط عقد می باشد، همانگونه که اگر گفته می شد: (عقد در شب جایز نمی باشد) ظاهر در بیان شرط عقد می باشد، کما اینکه نهی از طلاق در زمان حیض ظاهر در شرط طلاق می باشد.

ص: ۲۰۰

بنابراین ما اگر چه در سابق اطلاق این آیه را بعید ندانستیم و لکن حال به نظر ما اطلاق آن واضح نمی باشد، و حال که این آیه دلالتی بر حلیّت ازدواج قبل از طواف نساء ندارد، بعد از تعارض روایات و عدم وجود عامّ فوقانی دالّ بر جواز ازدواج رجوع به أصاله الفساد می شود.

بله، آقای زنجانی در مورد مفاد این آیه فرموده اند: این آیه فقط در مقام بیان محرّمات سببی و نسبی می باشد، نه غیر آن، به همین جهت در این آیه محرّم عقوبتی بیان نشده است؛

و لکن این مطلب تمام نیست؛ آیه ناظر به محرّم عقوبتی می باشد و عدم ذکر آن در عِداد محرّمات، دلیل بر خروج آن از آیه و عدم نظارت آیه به آن نمی باشد؛ زیرا اطلاق «أحلّ لکم ما وراء ذلکم» شامل آن می باشد، نهایت به جهت وجود دلیل خاصّ تقیید خورده است.

حاصل مطلب اینکه:

فرمایش امام در مسئله ازدواج قبل از طواف نساء صحیح می باشد؛ فالأحوط وجوباً عدم جواز الإزدواج قبل طواف النساء.

طواف النساء ؛

الواجب العاشر و الحادی عشر من واجبات الحج طواف النساء و صلاته؛ و هما و إن کانا من الواجبات إلا أنهما لیسا من نسک الحج، فترکهما و لو عمداً لا یوجب فساد الحج.

کلام در جهاتی واقع می شود:

الجهه الأولی: شکّی در وجوب طواف نساء در حجّ نمی باشد.

و بر وجوب طواف نساء نصوص بسیاری دلالت می کند؛

منها: صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْقَارِنُ لَا یَکُونُ إِلَّا بِسِیَاقِ الْهَدْیِ وَ عَلَیْهِ طَوَافٌ بِالْبَیْتِ وَ رَکْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ ع وَ سَعْیٌ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ، وَ أَمَّا الْمُتَمَتِّعُ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِ فَعَلَیْهِ ثَلَاثَهُ أَطْوَافٍ بِالْبَیْتِ وَ سَعْیَانِ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَه.

این صحیحه دلالت بر وجوب تکلیفی طواف نساء می کند؛ بنابراین کسی که قصد ازدواج هم ندارد، طواف نساء بر او واجب می باشد.

منها: معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی النَّاسِ مِنْ طَوَافِ النِّسَاءِ لَرَجَعَ الرَّجُلُ إِلَی أَهْلِهِ وَ لَیْسَ یَحِلُّ لَهُ أَهْلُه .

این معتبره دلالت بر وجوب شرطی طواف نساء برای حلیّت نساء می کند.

و در کتاب کافی روایاتی می باشد که که مراد از «و لیطوّفوا بالبیت العتیق» طواف نساء می باشد و این طواف طواف فریضه می باشد، بنابراین دلالت بر وجوب تکلیفی طواف نساء می کند، و لکن در أسناد آن سهل بن زیاد می باشد، بنابراین این روایات معتبر نخواهد بود.

الجهه الثانیه: ترک عمدی طواف نساء مبطل حجّ نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: تسالم أصحاب بر عدم بطلان می باشد.

و ثانیاً: ظاهر از تعبیر «و لیس یحلّ له أهله» در معتبره اسحاق بن عمّار این است که: ترک طواف نساء فقط موجب عدم حلیّت نساء می باشد، نه مشکلی غیر از آن، مانند بطلان حجّ.

بله، معتبره دیگری از اسحاق بن عمّار می باشد؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَی النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَی مَنَازِلِهِمْ وَ لَا یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یَمَسُّوا نِسَاءَهُمْ یَعْنِی لَا تَحِلُّ لَهُمُ النِّسَاءُ حَتَّی یَرْجِعَ فَیَطُوفَ بِالْبَیْتِ أُسْبُوعاً آخَرَ بَعْدَ مَا یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَه.

ظاهر این معتبره این است که: طواف وداع می تواند در شرطیّت طواف نساء در حلیّت نساء جایگزین آن بشود.

الجهه الثالثه:

آیا طواف نساء از أجزاء و داخل در حقیقت حجّ می باشد و یا طواف نساء واجب مستقلّی بعد از حجّ و خارج از حقیقت آن می باشد؟ و در حجّ نیابی آیا نائب این طواف را باید از جانب خود انجام بدهد و یا آن را به قصد منوب عنه و از جانب او انجام دهد؟

آقای خوئی فرموده است: طواف نساء واجب مستقلّ می باشد.

و صاحب جواهر هم نیز همین مطلب را بیان کرده و فرموده است: «لخروجه عن حقیقه الحجّ».

استدلال:

آقای خوئی و صاحب جواهر برای تأیید این مطلب، به تعبیر «طواف بعد الحجّ و هو طواف النساء» در صحیحه معاویه بن عمّار تمسّک نموده و فرموده اند: ظاهر این تعبیر خروج طواف نساء از حجّ و استقلال آن از حجّ می باشد.

و صاحب جواهر علاوه بر استدلال به صحیحه معاویه بن عمّار، به صحیحه أبو أیّوب نیز استدلال نموده اند؛

قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع بِمَكَّهَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ مَعَنَا امْرَأَهً حَائِضاً وَ لَمْ تَطُفْ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ يَأْبَى الْجَمَّالُ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهَا قَالَ فَأَطْرَقَ وَ هُوَ يَقُولُ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَصْحَابِهَا وَ لَا يُقِيمُ عَلَيْهَا جَمَّالُهَا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ تَمْضِی فَقَدْ تَمَ حَجُّهَا.

ایشان فرموده اند: تعبیر «فقد تمّ حجّها» ظاهر در تعلیل برای «تمضی» می باشد، که گویا مراد این است که: «تمضی؛ لأنّه قد تمّ حجّها»؛ و ظاهر تعلیل امام علیه السلام برای جواز ترک مباشرت در طواف نساء به إتمام حجّ و تکمیل آن، خروج طواف نساء از حجّ می باشد.

ص: ۲۰۳

مناقشه در استدلال؛

و لکن هیچ یک از این دو استدلال تمام نمی باشد؛

أمّا تعبیر «و طواف بعد الحجّ»؛

مورد این روایت حجّ قران و نهایت حجّ إفراد می باشد، و از آن جهت که غالب و یا متعارف در این دو حجّ، تقدیم طواف و سعی بر وقوف به عرفات می باشد و اینکه از وقوف به عرفات و رمی جمار در برخی از روایات تعبیر شده است به: «الْحَجُ الْأَكْبَرُ الْوُقُوفُ بِعَرَفَهَ وَ رَمْیُ الْجِمَارِ»، محتمل است که تعبیر «و طواف بعد الحجّ و هو طواف النساء» اشاره به لزوم طواف دیگری بعد از وقوف به عرفات به نام طواف نساء، در مقابل طواف حجّ که مقدّم بر وقوف به عرفات بود، باشد، که طبق این احتمال تعبیر «و طواف بعد الحجّ» به معنای «و طواف بعد الوقوف» خواهد بود که در مقابل طواف قبل الوقوف که طواف حجّ باشد، قرار دارد، و مؤیّد این احتمال این است که در ذیل روایت در مورد حجّ تمتع چنین تعبیری در مورد طواف نساء نشده است، بلکه گفته شده است: «فأمّا المتمتع فعلیه ثلاثه أطواف بالبیت». تعبیر «علیه طوافان» ظاهر در دخول طواف نساء در حجّ و متمّمیت طواف نساء نسبت به حجّ می باشد، بنابراین طبق آیه «الحجّ أشهر معلومات» باید در أشهر حجّ انجام شود، بر خلاف آقای خوئی و صاحب جواهر که می فرمایند: طواف نساء از أجزاء حجّ نمی باشد، بنابراین تأخیر آن از ماه ذی الحجّه جایز می باشد.

و أمّا تعبیر «تمضی فقد تمّ حجّها» در صحیحه أبو أیوب؛

حمل آن بر تعلیل خلاف ظاهر می باشد؛ چرا که حضرت در مورد این زن که بقاء در مکّه برای او به جهت انجام طواف نساء موجب عسر و حرج است، فرمود «تمضی»، بنابراین ظاهر آن جواز ترک مباشرت این زن در طواف نساء به جهت عسر و حرج می باشد، نه جواز ترک آن به جهت إتمام حجّ! و این روایت نفرمود: «کلّ من تمّ حجّه یجوز له ترک طواف النساء»! بلکه در خصوص این خانم فرمود: «تمّ حجّها» و حکم به جواز ترک طواف نساء و خروج او از مکّه نمود.

ص: ۲۰۴

گفته نشود: اگر طواف نساء جزء حجّ باشد، ترک و إنتفاء آن موجب بطلان حجّ خواهد بود، در حالی که ترک طواف نساء موجب بطلان حجّ نمی باشد، بنابراین طواف نساء جزء حجّ نمی باشد؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: اگر چه ترک جزء واجب موجب إنتفاء واجب می باشد، و لکن طواف نساء جزء واجب نمی باشد، بلکه جزء حجّ می باشد و جزء حجّ می تواند به صورت واجب فی واجب أخذ شده باشد، همانگونه که مبیت در منی واجب در حجّ می باشد و لکن ترک عمدی آن موجب بطلان حجّ نمی باشد.

و باید توجّه داشت اگر طواف نساء در ماه ذی الحجّه ترک شود، باید قضاء آن بعد از ماه ذی الحجّه انجام شود.

بله، اگر در ظهور عرفی این خطابات در جزئیت طواف نساء برای حجّ شود، باید به أصل عملی رجوع می شود، و به نظر ما برائت از شرطیت ماه ذی الحجّه برای انجام طواف نساء جاری خواهد بود.

و لکن به نظر ما؛ طواف نساء جزء حجّ می باشد و باید در ماه ذی الحجّه انجام شود، و حال که طواف نساء جزء حجّ می باشد، شخص نائب باید آن را از جانب منوب عنه انجام دهد، بلکه اگر طواف نساء واجب مستقلّ از حجّ نیز بود، باید این واجب از جانب منوب عنه انجام شود؛ چرا که واجبی است بر عهده منوب عنه، و لکن اثر وضعی این طواف نساء حلیّت نساء بر نائب می باشد، همانگونه که اثر وضعی حلق و تقصیر حلیّت باقی محرّمات بر نائب می باشد، در حالی که حلق و تقصیر از جانب منوب عنه انجام می شود.

و مطلب عجیب این است که؛ صاحب مرتقی در مورد نائب احتیاط واجب نموده اند که او دو تقصیر و دو طواف نساء انجام دهد؛ یک تقصیر و طواف نساء از جانب منوب عنه!؛ در حالی که این مطلب خلاف سیره قطعیه و ظهورات أخبار می باشد که ظاهر آن کفایت یک حلق و یک طواف نساء در حجّ نیابی برای حلیّت محرّمات می باشد، و إلّا باید گفت: باید شخص نائب دو طواف و سعی حجّ نیز انجام دهد تا طیب بر او حلال شود!

أعمال مکّه /طواف النساء /حرمه الرجال علی النساء و حرمه النساء علی الصبیّ قبل طواف النساء ۹۴/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه /طواف النساء /حرمه الرجال علی النساء و حرمه النساء علی الصبیّ قبل طواف النساء

مسأله ۴۱۷: کما یجب طواف النساء علی الرجل یجب علی النساء، فلو ترکه الرجل حرمت علیه النساء و لو ترکته المرأه حرم علیها الرجال، و النائب فی الحجّ عن الغیر یأتی بطواف النساء عن المنوب عنه لا عن نفسه.

شکیّ در وجوب طواف نساء بر زنان نیز نمی باشد؛

چرا که هم اطلاق برخی از روایاتی که در بیان لزوم طواف نساء می باشد، شامل زنان می شود؛ چرا که مشتمل بر عنوان «القارن» و «المتمتع» می باشد که نسبت به زن نیز اطلاق دارد. و هم به جهت صراحت برخی از روایات؛

صحیحه حسین بن علی بن یقطین؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام عَنِ الْخِصْیَانِ وَ الْمَرْأَهِ الْکَبِیرَهِ: أَ عَلَیْهِمْ طَوَافُ النِّسَاءِ؟ قَالَ : «نَعَمْ، عَلَیْهِمُ الطَّوَافُ کُلِّهِم».

سند این روایت نیز خللی ندارد؛ چرا که مرحوم شیخ حسین بن علی بن یقطین را توثیق کرده است.

ص: ۲۰۶

معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَی النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَی مَنَازِلِهِمْ وَ لَا یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یَمَسُّوا نِسَاءَهُمْ یَعْنِی لَا تَحِلُّ لَهُمُ النِّسَاءُ حَتَّی یَرْجِعَ فَیَطُوفَ بِالْبَیْتِ أُسْبُوعاً آخَرَ بَعْدَ مَا یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ- وَ ذَلِکَ عَلَی الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَاجِبٌ .

ذیل این روایت «و ذلک علی الرجال و النساء واجب» دلالت بر وجوب طواف نساء بر زنان نیز می کند.

بله، صاحب جواهر در دلالت این روایت به جهت تشکیک در تعلّق ذیل صحیحه به کلام امام علیه السلام اشکال نموده و فرموده است: «إن کان آخر الکلام من کلامه علیه السلام»، و لکن ما وجهی برای این تشکیک نمی دانیم؛ چرا که این ذیل را

مرحوم شیخ در تهذیب در ضمن کلام امام علیه السلام و به عنوان کلام ایشان نقل کرده است، پس باید به آن أخذ کرد.

در مقام چند مطلب می باشد که متذکّر آن می شویم؛

مطلب أوّل:

مرحوم علّامه در مختلف از علیّ بن بابویه نقل می کند که فرموده است: «و متی لم یطف الرجل طواف النساء لم یحلّ له النساء حتی یطوف، و کذلک المرأه لا تجوز لها أن تجامع حتی تطوف طواف النساء، إلاّ أن یکونا طافا طواف الوداع فهو طواف النساء».

سپس دو اشکال بر این کلام ذکر می کند؛

اشکال أوّل: مرحوم علی ابن بابویه حکم به عدم جواز مجامعت زن با همسر خود قبل از طواف نساء نموده است، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که اگر وجه کلام ایشان قیاس زنان به مردان می باشد، که قیاس حجّت نیست، و اگر دلیل دیگری بر این حکم می باشد، ما چنین دلیلی نیافتیم.

ص: ۲۰۷

اشکال دوم: مرحوم علی بن بابویه حکم به إجزاء طواف وداع از طواف نساء نموده است، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که طواف وداع مستحب می باشد، پس چگونه می تواند مجزی از واجب باشد؟! و اگر دلیل ایشان روایت اسحاق بن عمّار می باشد، مشکل وجود اشکال در اسحاق بن عمّار می باشد؛ چرا که شیخ او را فطحی دانسته است، علاوه بر اینکه این روایت با باقی روایات لزوم طواف نساء تعارض می کند.

مناقشه؛

و لکن این دو اشکال تمام نمی باشد؛

أمّا اشکال أوّل؛

به نظر مرحوم علاّمه در صدد اشکال و مناقشه در وجوب نفسی طواف نساء بر زنان نمی باشد، بلکه ایشان در مقام مناقشه در وجوب شرطی طواف نساء برای حلیّت مجامعت زن با همسرش می باشد؛ چرا که ایشان در قواعد و منتهی به طور صریح حکم به وجوب طواف نساء بر زنان می کند. و لکن این مناقشه ایشان در وجوب شرطی نیز وجهی ندارد؛ چرا که صحیحه فضلاء که مورد آن زن می باشد، به طور صریح می فرماید «فَإِذَا فَعَلَتْ ذَلِکَ فَقَدْ أَحَلَّتْ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ یُحِلُّ مِنْهُ الْمُحْرِمُ إِلَّا فِرَاشَ زَوْجِهَا فَإِذَا طَافَتْ أُسْبُوعاً آخَرَ حَلَّ لَهَا فِرَاشُ زَوْجِهَا»؛ این تعبیر به صورت صریح می فرماید که فراش زوج بعد از انجام طواف نساء بر زن حلال می شود.

أمّا اشکال دوم؛

مرحوم علاّمه خبر غیر امامی را حجّت نمی داند و لکن طبق مبنای صحیح خبر موثق لا أقلّ در فرض عدم وجود خبر امامی معارض با آن، حجّت می باشد. علاوه بر اینکه طبق نظر صحیح، اسحاق بن عمّار امامی عدل می باشد و شیخ که او را فطحی دانسته است، او را با عمّار ساباطی اشتباه گرفته است.

و همچنین ایشان فرمود: مستحبّ نمی تواند مجزی از واجب باشد، و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که إجزاء مستحبّ از واجب معقول می باشد، همانگونه که غسل جمعه مجزی از وضوء می باشد.

و أمّا اینکه ایشان فرمود: روایت اسحاق بن عمّار با روایات دیگر معارض است، مقصود ایشان مانند صحیحه معاویه بن عمّار می باشد که دلالت بر بقاء حرمت نساء می کند تا زمان انجام طواف نساء، که مقتضای اطلاق آن عدم کفایت طواف وداع از طواف نساء می باشد؛

این کلام صحیح نیست؛ چرا که میان روایت اسحاق بن عمّار و صحیحه معاویه بن عمّار جمع عرفی می باشد و آن تقیید روایت معاویه و حمل طواف وداع بر عدلیّت برای طواف نساء می باشد.

بله، اینکه مرحوم ابن جنید طواف نساء را طواف وداع نامیده و طواف وداع را همان طواف نساء دانسته است، مطلب صحیحی نیست؛ زیرا این مطلب خلاف ظاهر أدلّه می باشد؛ چرا که از روایات دانسته می شود که عامّه طواف نساء ندارند و لکن طواف وداع انجام می دهند، و مفاد روایت اسحاق منّت خداوند می باشد بر مردم أعمّ از عامّه و خاصّه ای که جاهل به لزوم طواف نساء می باشند و لکن طواف وداع را به عنوان یک مستحبّ انجام می دهند، که خداوند این طواف وداع را مجزی از طواف نساء دانسته است.

مطلب دوم:

مرحوم کاشف اللّثام فرموده است:

اگر کسی طواف نساء را انجام دهد و لکن نماز طواف را فراموش کند و یا نماز طواف را به صورت باطل بخواند، مشکلی در مشروعیت استمتاع از همسر حتی جماع نمی باشد؛ چرا که روایات می فرماید: «إذا طاف للنساء حلّ له کلّ شیء» یا «إذا طاف للنساء حلّ له النساء».

مناقشه؛

و لکن این مطلب صحیح نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: ظاهر از «إذا طاف للنساء» طواف نساء با شؤون و متعلّقات آن می باشد، که یکی از شؤون آن نماز می باشد و در روایت صحیحه می باشد: «فإن فیه صلاه»؛ بنابراین ظاهر این أدلّه توقف حلیّت نساء بر انجام طواف نساء و نماز آن می باشد.

ثانیاً: صحیحه معاویه بن عمّار؛

ذَا فَعَلْتَ ذلِکَ، فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ، ثُمَّ ارْجِعْ إِلَی الْبَیْتِ، وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ، ثُمَّ صَلِ رَکْعَتَیْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ علیه السلام، ثُمَ قَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ کُلِ شَیْ ءٍ، وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّکَ کُلِّهِ وَ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْه.

این روایت بر توقف حلیّت نساء بر نماز طواف نساء دلالت می کند.

مطلب سوم:

آیا اگر صبیّ، ممیّز یا غیر ممیّز، حجّ و یا عمره مفرده انجام دهد، جواز إزدواج و استمتاع برای او و اگر چه بعد از بلوغ، متوقف بر انجام طواف نساء می باشد؟

مشهور می فرمایند: اگر صبیّ محرم به حجّ و یا عمره مفرده شود، جواز ازدواج و استمتاع او متوقف بر اتیان به طواف نساء و لو بعد از بلوغ می باشد، و یا حدّأقل رفع حرمت استمتاع متوقف بر إتیان به طواف نساء می باشد.

توضیح ذلک؛

اگر عبادت صبیّ از جمله حجّ و عمره او مشروع نباشد و تمرینی باشد، مشکلی در ازدواج و استمتاع او نخواهد بود.

و لکن مشکل بنابر مشروعیت حجّ و عمره صبیّ می باشد، و حجّ و عمره صبیّ در دو فرض به طور قطع مشروع و صحیح می باشد و اگر چه أصل أوّلی عدم مشروعیت عبادت صبیّ باشد؛

مورد أوّل: إحجاج الصبیّ؛ در روایت تعبیر شده است به «حجّ الرجل بإبنه» و «یتّقی علیهم ما یتّقی المحرم» و «فإن أصاب صیدا فهو علی ولیّه». و فرموده است: ولیّ از طرف صبیّ تلبیه می گوید و او صبیّ را طواف و سعی می دهد.

مورد دوم: حجّ صبیّ ممیّز همراه با إذن ولیّ خود.

أمّا حجّ صبیّ ممیّز بدون إذن ولیّ مورد اشکال می باشد؛

آقای خوئی فرموده است: حجّ صبیّ ممیّز بدون إذن ولیّ صحیح نمی باشد. و لکن به نظر ما تمسّک به اطلاق روایات و حکم به صحّت حجّ او نیز بعید نمی باشد.

حال آیا جواز ازدواج و استمتاع صبیّ متوقف بر طواف نساء می باشد؟

استدلال؛

آقای خوئی فرموده است:

إحرام اگر چه سبب حرمت وضعی ازدواج و حرمت تکلیفی استمتاع می باشد و لکن حرمت وضعی ازدواج به واسطه حلق و تقصیر رفع می شود و حرمت تکلیفی استمتاع نیز از ابتدا به جهت «رفع القلم عن الصبیّ حتی یحتلم» مرفوع می باشد و استمتاع قبل از بلوغ و اگر چه قبل از طواف نساء و بدون انجام آن حرام نمی باشد.

و اگر گفته شود: اگر چه استمتاع قبل از بلوغ به جهت «رفع القلم عن الصبیّ» حرام نمی باشد و لکن بعد از بلوغ، استمتاع به جهت عدم انجام طواف نساء حرام خواهد بود؛

در پاسخ می گوئیم؛ ظاهر دلیل «إذا أحرم حرم علیه النساء» حدوث حرمه النساء عند حدوث الإحرام می باشد و بقاء حرمت نساء به حدوث إحرام مدلول التزامی آن می باشد و حال که این مدلول مطابقی به جهت «رفع القلم عن الصبیّ» شامل آن نمی شود، دیگر دلیلی بر حرمت نساء بعد از بلوغ نمی باشد؛

مثال: ظاهر تعبیر «إذا أصاب ثوبک دم فاغسله» حدوث نجاست ثوب به حدوث إصابت می باشد و بقاء نجاست ثوب به حدوث إصابت مدلول إلتزامی آن می باشد، پس تخلّل میان اصابت و حدوث نجاست معنی ندارد به اینکه برای مثال گفته شود: اصابت به نجس در سال گذشته سبب نجاست ثوب در امسال می باشد!

همانگونه که ظاهر «إذا زلزلت الأرض فصلّ صلاه الآیات» حدوث لزوم نماز آیات به حدوث زلزله می باشد، و حال که «رفع القلم عن الصبیّ» لزوم صلاه آیات را از صبیّ رفع کرد و صبیّ از عموم این خطاب خارج شد، معنی ندارد که گفته شود: بعد از بلوغ، نماز آیات به عدد زلزله های واقع قبل از بلوغ، واجب می باشد!

بله، أمر در کسوف و خسوف سهل می باشد؛ چرا که هنگامی که دلیل لزوم أداء نماز آیات در هنگام کسوف و خسوف شامل صبیّ نشد، دلیل قضاء نماز آیات نیز که موضوع آن فوت می باشد، شامل او حتی بعد از بلوغ نخواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما این فرمایشان آقای خوئی قابل التزام نمی باشد؛

چرا که أوّلاً: با توجّه به صحیحه زراره «یُتَقی علیهم ما یُتَقی علی المُحرِم من الثیاب و الطیب»بر ولیّ که فرزند خود را محرم به حجّ می کند، لازم است که او را از محرّمات إحرام باز دارد و بر او تحفّظ کند؛ چرا که ثیاب و طیب خصوصیّت عرفی ندارد و مثال برای مطلق محرّمات إحرام می باشد، بنابراین اگر این صبیّ در زمان صباوت همسری داشته باشد، بر ولیّ او لازم است که او را قبل از طواف نساء از استمتاع منع کند، و حال که قبل از بلوغ استمتاع او و اگر چه به عنوان تکلیف بر ولیّ جایز نمی باشد و باید او از استمتاعات بازداشته شود، به تلازم عرفی بعد از بلوغ نیز او خود باید از استمتاع اجتناب کند؛ چرا که عدم توسعه در استمتاع قبل از بلوغ و توسعه به مجرّد بلوغ عرفی نمی باشد.

ص: ۲۱۲

ثانیاً: بر فرض پذیرش عدم توقف رفع حرمت وضعی ازدواج بر طواف نساء و جواز آن به مجرّد حلق و تقصیر، و لکن صرف نفی حرمت استمتاع به حدیث «رفع القلم عن الصبیّ» در تجویز ترک طواف نساء کافی نمی باشد؛ چرا که تکلیف دیگری نیز مطرح می باشد و آن وجوب نفسی طواف نساء و لزوم إتمام حجّ و عمره می باشد؛

چرا که خطاباتی که می فرماید: علی القارن طواف بعد الحجّ و علی المتمتع للحجّ طوافان» و «صاحب العمره المفرده علیه طواف نساء» شامل صبیّ قارن و متمتّع نیز می شود و حکم به لزوم طواف نساء بر او می کند، و از جهتی دیگر «أتمّوا الحجّ و العمره لله» دلالت بر لزوم إتمام حجّ و عمره می کند، بنابراین حتی بنابر قول به خروج طواف نساء از حقیقت حجّ، مقتضای این آیه لزوم إتمام حجّ بعد از بلوغ به انجام طواف نساء می باشد؛ چرا که از آن جهت که إتیان به متعلّقات و شؤون حجّ و عمره دخیل در إتمام آن می باشد، ظاهر أمر به إتمام لزوم إتیان به متعلّقات آن نیز خواهد بود و طواف نساء از متعلّقات و شؤون حجّ و عمره می باشد.

ثالثاً: و این اشکال عمده و اساسی می باشد؛

نهایت حدیث «رفع القلم عن الصبیّ» دلالت بر رفع تکلیف می کند و لکن دلالتی بر ترخیص در إرتکاب محرّمات و انجام قبایح و فسق و فجور و ظلم نمی کند، بلکه ترخیص در ظلم به دیگران خلاف حکم عقل می باشد. بنابراین صبیّ اگر چه تکلیفی به لزوم اجتناب از نساء ندارد و لکن ترخیصی نیز در جواز استمتاع ندارد و نسبت به استمتاع او إهمال وجود دارد و ظاهر «إذا طاف للنساء حلّت له النساء» توقف ترخیص در استمتاع بر طواف نساء می باشد، بنابراین حلیّت نساء برای صبیّ متوقف بر انجام طواف نساء خواهد بود.

ص: ۲۱۳

رابعاً: حدیث «رفع القلم عن الصبیّ» در مراد از قلم مجمل می باشد و مردّد میان قلم سیّئات و مؤاخذه و قلم تکلیف می باشد و قدر متیقّن از آن رفع قلم مؤاخذه می باشد؛ یعنی شارع مقدّس سیّئات صادر از صبیّ را مکتوب نمی کند تا اینکه او را عقاب کند، پس این روایت دلالتی بر رفع وجوب و حرمت از صبیّ ندارد، پس أدلّه واجبات و محرّمات شامل صبیّ خواهد بود و دلیلی بر رفع حرمت استمتاع و وجوب طواف نساء از صبیّ نمی باشد، به همین جهت ولیّ باید صبیّ را از محرّمات باز دارد و نباید ولیّ و غیر ولیّ صبیّ را به فعل حرام ترغیب نماید.

پس بعد از إحرام جماع بر صبیّ حرام خواهد بود و تا هنگامی که طواف نساء نکند، جماع، بلکه استمتاع بر او حلال نخواهد بود.

أعمال مکّه/طواف النساء /فروعات فی طواف النساء ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /فروعات فی طواف النساء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد لزوم طواف نساء بر صبیّ و شرطیّت انجام آن برای حلیّت استمتاع و ازدواج برای او و لو بعد از بلوغ بود، که آقای خوئی لزوم و شرطیّت آن را منکر شدند و لکن استاد انجام آن را لازم و شرطیّت آن را معتبر دانستند.

الإستدلال؛

بحث در مورد لزوم طواف نساء بر صبیّ بود؛

آقای خوئی فرمودند: طواف نساء بر صبیّ حتی بعد از بلوغ نیز واجب نیست؛ چرا که طواف نساء در مورد او موضوع هیچ حرمتی نمی باشد؛ زیرا حرمت وضعیه ازدواج با حلق و تقصیر رفع شده است و حرمت استمتاع نیز با توجّه به «رفع القلم عن الصبیّ» از ابتداء در مورد صبیّ وجود نداشت تا با طواف نساء رفع بشود.

ص: ۲۱۴

مناقشه در استدلال؛

و لکن ما بر این مطلب اشکال کردیم:

اشکال أوّل: اگر چه حرمت استمتاع بر صبیّ ثابت نمی باشد و لکن با توجّه به لزوم منع صبیّ توسط ولیّ از محرّمات إحرام، حکم به حرمت استمتاع بعد از بلوغ و توقف رفع آن بر انجام طواف نساء می شود؛ چرا که میان منع صبیّ از استمتاع قبل از طواف نساء توسّط ولیّ و لزوم إجتناب از آن بعد از بلوغ توسّط خود صبیّ ملازمه عرفیه می باشد.

اشکال دوم: «رفع القلم عن الصبیّ» دلیل بر ترخیص صبیّ در انجام محرّمات نمی باشد، بلکه فقط دالّ بر رفع تکلیف از اوست، به اینکه در مورد استمتاع نسبت به صبیّ إهمال می باشد، و تعبیر «إذا طاف النساء حلّت له النساء» دلالت بر توقف ترخیص در استمتاع بر انجام طواف نساء می کند که اطلاق آن شامل صبیّ نیز می شود.

اشکال سوم: تعبیر «علی المتمتع طوافان» و «علی القارن طواف بعد الحجّ» شامل صبیّ نیز می باشد، حال چه طواف نساء جزء حجّ باشد و چه طواف نساء واجب مستقلّ از حجّ باشد، با توجّه به «أتمّوا الحجّ و العمره لله» که دلالت بر إتمام حجّ می کند، طواف نساء بعد از بلوغ بر صبیّ واجب خواهد بود؛ چرا که إتمام حجّ یعنی إتیان به أجزاء حجّ و شؤونات و متعلّقات آن، مانند مبیت به منی، و طواف نساء اگر جزء حجّ هم نباشد، از شؤون عرفی حجّ می باشد؛ شاهد بر آن لزوم انجام آن توسّط نائب به قصد منوب عنه می باشد، بنابراین إتیان به طواف نساء بعد از بلوغ لازم خواهد بود، و میان وجوب نفسی طواف نساء و وجوب شرطی آن نسبت به جواز استمتاع تلازم می باشد؛ چرا که قول به فصل نمی باشد، بنابراین استمتاع بعد از بلوغ جایز نخواهد بود مگر بعد از طواف نساء.

ص: ۲۱۵

بنابراین انجام طواف نساء بر صبیّ بعد از بلوغ لازم است و تا زمانی که آن را انجام ندهد، استمتاع بر او حلال نخواهد بود.

مطلب چهارم؛

آقای خوئی می فرمایند: طواف نساء بر زن و خنثی نیز واجب می باشد و آن مختصّ به رجال نمی باشد، و ما نیز وجوب طواف نساء بر زنان را نیز با توجّه به روایات تأیید کردیم.

أمّا وجوب طواف نساء بر خنثی؛

استدلال؛

صاحب جواهر می فرماید:

خنثی یا مرد است و یا زن، و حال که طواف نساء هم بر مرد و هم بر زن واجب می باشد، طواف نساء بر او نیز واجب خواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما این مطلب تمام نیست؛

چرا که حتی بنابر قول به اینکه خنثی طبیعت ثالثه باشد، طواف نساء بر او نیز واجب است: چرا که موضوع لزوم طواف نساء در أدلّه وجوب آن عنوان «المتمتع» و «القارن» و «صاحب العمره المفرده» می باشد که شامل خنثی نیز می شود.

گفته نشود؛ وجوب طواف نساء هیچ ثمری برای خنثی ندارد، بنابراین بر او واجب نخواهد بود؛ چرا که وجوب طواف نساء منحصر در وجوب شرطی نمی باشد تا این اشکال ذکر شود، بلکه طواف نساء واجب نفسی نیز می باشد، که حتی بنابر قول به حلیّت باقی استمتاعات به مجرّد حلق و تقصیر، وجوب آن حتی نسبت به کسانی که قادر بر جماع، بلکه استمتاع نمی باشند، اطلاق، بلکه نصوصیّت دارد؛ مانند خصیّ و مجبوب و میّت در حجّ نیابی از او.

ص: ۲۱۶

مطلب پنجم؛

آقای خوئی فرموده است:

نائب باید طواف نساء را از جانب منوب عنه انجام دهد، در حالی که ایشان طواف نساء را واجب مستقل می داند.

استدلال؛

جهت این مطلب این است که:

أوّلاً: آنچه بر نائب واجب می باشد، انجام حجّ بما له من الواجبات از جانب منوب عنه می باشد، که یکی از واجبات طواف نساء است؛ چرا که ظاهر «علی القارن طواف بعد الحجّ» و «علی المتمتع ثلاثه أطواف» این است که طواف نساء واجبی از واجبات حجّ می باشد، که به مجرّد استطاعت بر مکلّف واجب می باشد، به گونه ای که اگر حجّ را ترک نماید، واجب را به عنوان یک واجب ترک کرده است، نه اینکه وجوب آن مانند حرمت محرّمات إحرام مشروط به إحرام باشد، تا گفته شود: طواف نساء بر منوب عنه که محرم به حجّ نشده است، واجب نیست، بلکه بر نائب که محرم شده و مباشر در حجّ است، واجب است، بنابراین طواف نساء را باید از جانب خود انجام دهد!

و این مطلب بنابر قول به جزئیت طواف نساء برای حجّ بسیار واضح و روشن می باشد.

و ثانیاً: در معتبره یحیی الأزرق اینگونه نقل شده است:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ حَجَّ عَنْ إِنْسَانٍ اشْتَرَكَا حَتَّى إِذَا قَضَى طَوَافَ الْفَرِيضَهِ انْقَطَعَتِ الشَّرْكَهُ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ عَمَلٍ كَانَ لِذَلِكَ الْحَاجِّ.

مراد از «اشترکا» اشتراک در ثواب می باشد.

ظاهر تعبیر «طواف الفریضه» یا جامع طواف حجّ و طواف نساء می باشد و یا خصوص طواف نساء می باشد؛ چرا که در برخی از روایات از از طواف نساء به عنوان طواف فریضه یاد شده است («الرَّمْیُ سُنَّهٌ وَ الطَّوَافُ فَرِیضَه» و «طَوَافُ الْفَرِیضَهِ طَوَافُ النِّسَاء») و حمل آن بر طواف حجّ مستلزم تقیید آن به سعی می باشد که خلاف ظاهر و غیر عرفی است، بنابراین مراد این است که: آخرین عملی که بر نائب لازم می باشد و باید به قصد نیابت آن را انجام دهد، طواف نساء می باشد و با انجام آن دیگر نیابت و شراکت تمام می شود و او آزاد است که از جانب خود طواف مستحبی و یا عمره و دیگر أعمال را انجام دهد.

مناقشه در استدلال؛

اشکال نشود که: حمل «طواف الفریضه» بر طواف نساء نیز مستلزم تقیید اطلاق روایت می باشد؛ چرا که بعد از طواف نساء نیابت تمام نمی شود و نائب باید مبیت در منی و رمی جمرات را به نیابت از منوب عنه انجام دهد؛

جواب از مناقشه؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: محتمل است که امام علیه السلام مبیت در منی و رمی جمرات را قبل از طواف نساء فرض نموده است و طواف نساء را به عنوان آخرین عملی که نائب از أعمال حجّ انجام می دهد، فرض نموده است.

علاوه بر اینکه قطعی به بطلان این روایت نمی باشد تا طرح شود، بنابراین باید معنای صحیحی برای آن بیان کرد، و معنای آن مردّد است بین إراده طواف حجّ و إراده طواف نساء، که به نظر ما ظاهر آن معنای دوم می باشد.

بنابراین نائب باید طواف نساء را از جانب منوب عنه انجام دهد.

بله، برخی از بزرگان فرموده اند: احتیاط است که نائب طواف نساء را به نیّت و قصد أمر فعلی به طواف نساء انجام دهد، مشابه قصد ما فی الذمّه؛ چرا که محتمل است که این طواف نساء بر خصوص نائب واجب باشد؛ زیرا طواف نساء شرط جواز استمتاع منوب عنه که محرم نشده است، نمی باشد، بنابراین شرط حلّیت استمتاع برای نائب خواهد بود، علاوه بر اینکه طواف نساء بر متمتع و قارن و صاحب العمره المفرده واجب می باشد و آنکه این عناوین بر او صادق است، نائب می باشد، نه منوب عنه.

مطلب ششم:

برخی از أعلام احتیاط کرده و فرموده اند:

ص: ۲۱۸

نائب دو حلق و تقصیر و دو طواف نساء انجام دهد؛ یک مرتبه به قصد انجام واجب بر منوب عنه و مرتبه دیگر به قصد حلیّت محرّمات و حلیّت نساء برای خود نائب انجام شود.

و لکن عرض کردیم که: این مطلب صحیح نیست؛

چرا که خلاف سیره قطعیه متشرعه و خلاف اطلاق أدلّه می باشد، و ظاهر أدلّه این است که نائب با همین أعمالی نیابی محلّ و از إحرام خارج می شود، نه اینکه عمل زائد دیگری نیز باید انجام دهد!

مطلب هفتم:

مرحوم امام فرموده اند:

طواف نساء با تعدّد اسباب متعدّد نمی شود؛ بنابراین اگر قبل از إحرام حجّ طواف نساء دیگری بر عهده او باشد، مانند طواف نساء عمره مفرده، می تواند یک طواف نساء به قصد حجّ و عمره انجام دهد که مجزی از هر دو خواهد بود.

و لکن این فرمایش خلاف ظاهر می باشد؛

چرا که ظاهر عرفی «المتمتع علیه طواف النساء بعد الحج» و «علی المعتمر بعد الحلق و التقصیر طواف النساء» عدم تداخل می باشد؛ چرا که اگر طواف نساء جزء عمره و حجّ باشد، آنچه جزء حجّ است غیر از طواف نسائی است که جزء عمره مفرده می باشد. و اگر طواف نساء واجب مستقلّ باشد، ظاهر أدلّه این است که حجّ و عمره سبب مستقلّی برای لزوم آن می باشند، همانگونه که در مورد نافله مغرب و نالفه ظهر نیز مطلب همین است، و جواز انجام یک نماز به قصد نافله ظهر و قضاء نافله مغرب خلاف ظاهر می باشد.

به عبارت دیگر: ظهور عرفی جعل دو فعل بر عهده مکلّف، حال به نحو وجوب و یا به نحو استحباب، لزوم انجام دو فعل می باشد، بنابراین ظاهر عرفی تعدّد مسبّب به تعدّد اسباب می باشد.

بنابراین توقف آقای سیستانی از فتوی به لزوم تعدّد طواف نساء در مقام و حکم به احتیاط واجب وجهی ندارد.

بله، این مطلب که آقای صدر در بحوث در إثبات تعدّد مسبّب به تعدّد سبب که فرموده اند:

(ظاهر قضیه شرطیه حدوث المسبّب عند حدوث السبب می باشد، بنابراین ظاهر دلیل تعدّد مسبب به تعدّد سبب خواهد بود؛ برای مثال: ظاهر تعبیر «إذا مسست میّتاً فاغتسل» و «إذا استحاضت المرأه اغتسلت» حدوث وجوب الغسل عند مسّ المیّت و حدوث وجوب الغسل عند الإستحاضه می باشد، بنابراین این زن که هم مسّ میّت نموده است و هم مستحاضه شده است، باید دو غسل انجام دهد.) در مقام جاری نمی باشد؛

چرا که ایشان این مطلب را در جمله فعلیه بیان می کنند، نه در مورد جمله اسمیه، و در مقام تعبیر «علی القارن طواف بعد الحجّ» و «علی المتمتع طوافان» و «صاحب العمره المفرده علیه طواف النساء» جمله اسمیه می باشد.

أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء و الرجوع إلی أهله ۹۴/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء و الرجوع إلی أهله

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فروعات طواف نساء بود.

مطلب هشتم:

در صراط النجاه از آقای خوئی سؤال شده است که؛

اگر کسی بعد از جماع با همسر خود، شکّ در انجام طواف نساء کند، حکم چیست؟

و ایشان در پاسخ فرموده است: قاعده تجاوز جاری می شود.

و مرحوم آقای تبریزی نیز پذیرفته اند.

و آقای زنجانی فرموده اند: شکّ بعد از استمتاع از همسر و یا بعد از مضیّ ماه ذی الحجّه به جهت جریان قاعده تجاوز إعتناء نمی شود؛ چرا که طواف نساء جزء حجّ است، پس انجام آن طبق آیه «الحجّ أشهر معلومات» در ماه ذی الحجّه واجب خواهد بود، بنابراین شکّ در انجام طواف نساء بعد از ماه ذی الحجّه شکّ بعد از خروج وقت می باشد، که مجری قاعده تجاوز است.

ص: ۲۲۰

مناقشه؛

و لکن به نظر ما این فرمایشات مشکل است:

أمّا شکّ بعد از استمتاع؛

در این فرض وجهی برای جریان قاعده تجاوز نمی باشد؛ چرا که صحّت طواف نساء مقیّد به لحوق استمتاع نمی باشد، بنابراین محلّ شرعی طواف نساء حال قبل از استمتاع نیست، بلکه فقط جماع قبل از طواف نساء حرام است، بنابراین استمتاع جزء مترتّب بر طواف نساء نمی باشد تا با دخول در آن محلّ شرعی طواف نساء گذشته باشد و شکّ در آن شکّ بعد از تجاوز محلّ باشد، و این مشابه شکّ در ازدواج بعد از لمس زن أجنبیه و یا مسافحه با آن است، که صحیح نیست که گفته شود: در این فرض قاعده تجاوز جاری می شود؛ چرا که آنچه هست توقف جواز لمس أجنبیه بر عقد ازدواج می باشد، نه تقیّد عقد ازدواج به لحوق لمس تا محلّ شرعی آن حال قبل از لمس باشد.

بنابراین در صورت شکّ در انجام طواف نساء بعد از مباشرت، تدارک آن لازم خواهد بود.

أمّا شکّ بعد از خروج ماه ذی الحجّه؛

عدم إعتناء به شکّ در این فرض، مبتنی بر وجود عموم نسبت به شکّ بعد از وقت می باشد، در حالی که تنها دلیلی که در مورد شکّ بعد از وقت می باشد، صحیحه فضلاء است که مختصّ به شکّ در نماز بعد از وقت می باشد، بنابراین در مورد شکّ بعد از خروج وقت عمومی نیست إلاّ همان عمومات قاعده تجاوز «إذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکّک لیس بشیء»؛

آقای خوئی فرموده است: تعبیر «دخلت فی غیره» دلالت بر إعتبار دخول در جزء مترتّب نمی باشد، بلکه کنایه از خروج محلّ شرعی جزء مشکوک می باشد، و خروج از محلّ شرعی در فرض خروج از وقت نیز صادق است، و این مشابه شکّ در سلام بعد از إحداث حدث و یا استدبار قبله می باشد که در این فرض از آن جهت که محلّ شرعی سلام گذشته است، عنوان «الخروج عن الشیء و الدخول فی غیره» صادق است.

ص: ۲۲۱

و لكن اين كلام ناتمام است؛

ظاهر عنوان «و دخلت فى غيره» موضوعيت دخول در غير در جريان قاعده تجاوز مى باشد، نه اينكه كنايه از خروج از محلّ شرعى باشد، و در فرض خروج وقت عنوان «الدخول فى غيره» صادق نمى باشد؛ چرا كه ظاهر اين عنوان دخول در فعل مى باشد، يعنى «و دخلت فى فعل غيره»، نه دخول در زمان به اين معنى كه «و دخلت فى زمان غير زمانه»!، و دليلى بر جريان قاعده تجاوز در مطلق خروج از محلّ شرعى و لو به خروج وقت نمى باشد.

و در شكّ در سلام نيز قاعده تجاوز جارى نيست؛ چرا كه إحداث حدث و يا استدبار قبله فعل مترتّب بر سلام نمى باشد تا عنوان «و دخلت فى فعل غيره» صادق باشد.

بله، با توجّه به موثقه ابن أبى يعفور؛(عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَكْتَ فِى شَىْ ءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِى غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَىْ ءٍ إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِى شَىْ ءٍ لَمْ تَجُزْهُ .) گفته مى شود: طبق اين روايت كه تعبير مى كند «إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه» خروج از محلّ شرعى براى جريان قاعده تجاوز كافى است؛ چرا كه به معناى «لم تجز محلّه» مى باشد.

و لكن اين مطلب صحيح نيست؛

چرا كه محتمل است مراد از «لم تجزه»، «لم تفرغ منه» باشد كه طبق اين احتمال مفاد اين موثقه قاعده فراغ خواهد بود، نه قاعده تجاوز، و به اين معنى خواهد بود كه: شكّ در أثناء عمل، بايد إعتناء شود، نه شكّ بعد از عمل، در حالى كه مفاد قاعده تجاوز عدم إعتناء به شكّ بعد از خروج از محلّ شرعى جزء مشكوك مى باشد.

و قاعده فراغ نیز در مقام جاری نیست؛ چرا که اگر چه به نظر ما قاعده فراغ مختصّ به شکّ در صحّت و فساد نیست و در فرض شکّ در تمام و نقصان نیز جاری می باشد؛ چرا که تعبیر «کلّ ما شککت فیه ممّا قد مضی فأمضی کما هو» در این فرض نیز صادق است. و لکن این عنوان در شکّ در طواف نساء صادق نمی باشد تا قاعده فراغ از کلّ عمل حجّ جاری شود؛ چرا که جریان آن متوقف است بر صدق نقصان حجّ، در حالی که حجّ با ترک طواف نساء ناقص نمی شود؛ چرا که با حتی در فرض ترک عمدی طواف نساء، خللی در حجّ وارد نمی شود.

بنابراین أحوط این است که حتی در فرض خروج از ماه ذی الحجّه، باید به شکّ در انجام طواف نساء إعتناء شود.

مطلب نهم:

تقدیم طواف نساء بر سعی جایز نمی باشد، و طواف نساء باید بعد از سعی باشد؛

صحیحه معاویه بن عمّار:

ثُمَ ائْتِ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدْ عَلَيْهَا وَ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ تَبْدَأُ بِالصَّفَا وَ تَخْتِمُ بِالْمَرْوَةِ فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلِّهِ وَ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.

صحیحه أخری لمعاویه بن عمّار:

الْقَارِنُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِسِيَاقِ الْهَدْيِ وَ عَلَيْهِ طَوَافٌ بِالْبَيْتِ وَ رَكْعَتَانِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ سَعْيٌ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ طَوَافٌ بَعْدَ الْحَجِ وَ هُوَ طَوَافُ النِّسَاءِ.

تعبیر «و طواف بعد الحجّ» یعنی بعد از أعمال حجّ طواف نساء انجام شود؛ چرا که ظهور اطلاقی این تعبیر این است که طواف نساء بعد از إتمام أعمال دیگر حجّ انجام می شود، و اگر چه این تعبیر دلالت بر عدم جزئیت طواف نساء و خروج آن از حجّ نمی کند.

آقای زنجانی در مناسک فرموده اند:

زنی که خوف حیض دارد، احتیاط این است که ابتدا خود طواف نساء را انجام دهد و سپس سعی، و بعد از آن اگر طاهر بود، خود طواف نساء را تکرار می کند و إلّا برای انجام آن نائب می گیرد.

و لکن ما وجه این احتیاط را ندانستیم؛

چرا که حتی در فرض علم به طروّ حیض، مقتضای قاعده این است که خود سعی را انجام دهد و سپس اگر طاهر بود، مباشرت در طواف نساء می کند و إلّا نائب می گیرد.

نکته:

در سابق روایتی از اسحاق بن عمّار در استدلال به لزوم طواف نساء بر زنان ذکر کردیم؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَی النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَی مَنَازِلِهِمْ وَ لَا يَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ يَمَسُّوا نِسَاءَهُمْ يَعْنِی لَا تَحِلُّ لَهُمُ النِّسَاءُ حَتَّی يَرْجِعَ فَيَطُوفَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعاً آخَرَ بَعْدَ مَا يَسْعَی بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ- وَ ذَلِكَ عَلَی الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَاجِبٌ .

مرحوم صاحب جواهر فرمودند: دلالت این روایت بر وجوب طواف نساء بر زنان فرع بر این است که تعبیر «یعنی لا تحلّ لهم النساء....» از کلام امام علیه السلام باشد، و ما بر این مطلب اشکال نمودیم که: با ظهور کلام شیخ در اینکه ذیل از کلام امام علیه السلام است، وجهی برای این اشکال نمی باشد. و لکن ما تأمّلی کردیم و حال به نظر اشکال صاحب جواهر بعید نمی باشد؛ چرا که این ذیل تناسب با صدر حدیث ندارد؛ چرا که در صدر حدیث فرض انجام طواف وداع توسّط مردم و حلیّت نساء می شود و لکن در ذیل فرض عدم حلیّت و لزوم رجوع به مکّه و انجام طواف نساء بیان می شود! علاوه بر اینکه در صدر از ضمیر جمع استفاده می شود و لکن در ذیل «حتی یرجع فیطوف» از ضمیر مفرد استفاده می شود. و علاوه بر آن بعید است که تعبیر «یعنی لا تحلّ لهم النساء» از کلام امام علیه السلام باشد؛ چرا که امام علیه السلام خود فرمود: «لا ینبغی لهم أن یمسّوا نساءهم» و اگر این تعبیر روشن و ظاهر در عدم حلیّت نمی باشد، صحیح این بود که امام علیه السلام از ابتدا از تعبیر «لا تحلّ» استفاده نماید، نه اینکه ابتدا از تعبیر «لا ینبغی» و سپس بلافاصله در تفسیر آن بفرماید: «یعنی لا تحلّ»!

بنابراین لا أقلّ محتمل است که این کلام در ذیل حدیث از موسی بن قاسم که صاحب کتاب الحجّ بوده است، باشد، و غرض او از توضیح در ذیل حدیث تعیین مراد از «لا ینبغی لهم أن یمسّوا نساءهم» بوده است که مراد از لمس النساء، جماع و مباشرت با نساء می باشد، نه مجرّد لمس، همانگونه که عامّه لمس النساء را مبطل وضوء می دانند!

(مسأله ۴۱۸): طواف النساء و صلاته کطواف الحج و صلاته فی الکیفیه و الشرائط.

این مطلب واضح است؛ چرا که أدلّه شرائط طواف اختصاص به طواف حجّ ندارد و شامل طواف نساء نیز می شود، و ظاهر از تعبیر «یطوف طوافاً آخر» این است که مشابه همان طواف حجّ و با همان کیفیت و شرائط، طواف دیگری که طواف نساء باشد، انجام شود.

(مسأله ۴۱۹): من لم یتمکن من طواف النساء باستقلاله لمرض أو غیره استعان بغیره فیطوف و لو بأن یحمل علی متن حیوان أو انسان. و إذا لم یتمکن منه أیضا لزمته الاستنابه عنه، و یجری هذا فی صلاه الطواف أیضا.

اگر کسی قادر بر طواف نساء نباشد، باید او را طواف داد و اگر آن نیز ممکن نبود، نائب گرفته می شود.

فرع؛

اگر به جهت عدم تمکّن از طواف نساء نائب گرفته شود، آیا نماز را باید منوب عنه بخواند و یا نائب؟

آقای سیستانی فرموده است:

نماز را باید منوب عنه بخواند، بلکه اگر منوب عنه به وطن خود بازگشته باشد و إمکان بازگشت به مسجد الحرام را ندارد، باید در منزل خود نماز طواف نساء را بخواند، و نیازی نیست که نائب نماز طواف را بخواند.

و لکن این مطلب ناتمام است؛

اگر منوب عنه در مسجد الحرام باشد و یا به وطن خود بازنگشته باشد و إمکان رجوع به مسجد الحرام را دارد، مناسبات حکم و موضوع إقتضاء می کند که نماز طواف بر خود منوب عنه واجب باشد، نه نائب؛ چرا که او مضطرّ به ترک مباشرت در طواف می باشد، نه مضطرّ به ترک مباشرت در نماز طواف، و فقط دلیل بر إجزاء طواف نائب از منوب عنه می باشد، نه نماز او؛ چرا که تعبیر روایت «یطاف عنه» می باشد، نه «یطاف عنه و یصلّی عنه»، و تعبیر «یطاف عنه» با توجّه به نکته مناسبت ظاهر در أعمّ از طواف و شؤون آن که نماز طواف باشد، نیست.

و لکن اگر منوب عنه به وطن خود بازگشته باشد و اگر چه امکان رجوع به مکّه دارد، لزوم نماز بر نائب می باشد، نه منوب عنه؛ چرا که ظاهر «و یوکّل من یطوف عنه» که در مورد فرض رجوع به وطن می باشد، استنابه در طواف نساء و متعلّقات آن می باشد، نه خصوص طواف نساء.

أمّا معتبره اسحاق بن عمّار؛

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَی ع عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَیْتِ بَعْضَ طَوَافِهِ طَوَافَ الْفَرِیضَهِ ثُمَّ اعْتَلَّ عِلَّهً لَا یَقْدِرُ فِیهَا عَلَی تَمَامِ طَوَافِهِ قَالَ إِذَا طَافَ أَرْبَعَهَ أَشْوَاطٍ أَمَرَ مَنْ یَطُوفُ عَنْهُ ثَلَاثَهَ أَشْوَاطٍ وَ قَدْ تَمَّ طَوَافُهُ فَإِنْ کَانَ طَافَ ثَلَاثَهَ أَشْوَاطٍ وَ کَانَ لَا یَقْدِرُ عَلَی التَّمَامِ فَإِنَّ هَذَا مِمَّا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیْهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ یُؤَخِّرَهُ یَوْماً أَوْ یَوْمَیْنِ فَإِنْ کَانَتِ الْعَافِیَهُ وَ قَدَرَ عَلَی الطَّوَافِ طَافَ أُسْبُوعاً فَإِنْ طَالَتْ عِلَّتُهُ أَمَرَ مَنْ یَطُوفُ عَنْهُ أُسْبُوعاً وَ یُصَلِّی عَنْهُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْ إِحْرَامِهِ وَ فِی رَمْیِ الْجِمَارِ مِثْلُ ذَلِکَ وَ فِی رِوَایَهِ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ وَ یُصَلِّی هو.

ذیـل این روایت «یصلّی عنه» اگر چه دلالت بر این مطلب می کنـد که نائب نماز طواف را می خوانـد، و لکن اسـتدلال به این روایت بر این مطلب صـحیح نیست؛ چرا که این ذیل نسخه بدل دارد: «یصلّی هو»، که این روایت طبق این نسخه دلالت بر لزوم نماز طواف بر خود منوب عنه می کند، بنابراین این روایت مجمل خواهد بود.

(مسأله ۴۲۰): من ترک طواف النساء سواء أ کان متعمدا مع العلم بالحکم، أو الجهل به أو کان نسیانا حرمت علیه النساء إلی أن یتدارکه و مع تعذر المباشـره أو تعسـرها جاز له الاستنابه فاذا طاف النائب عنه حلت له النساء. فاذا مات قبل تدارکه فالأحوط أن یقضی من ترکته.

اگر کسی طواف نساء ترک کند و به وطن خود باز گردد، حکم چیست؟

فرض أوّل: فرض نسیان و جهل قصوری؛

محقق حلّی می فرمایـد: (برای انجـام طواف نسـاء نائب می گیرد)؛ اطلاق کلام ایشان إقتضاء می کنـد که حتی در فرض عـدم حرج رجوع به مکّه لازم نیست و استنابه کافی است. که این مطلب منسوب به مشهور نیز می باشد.

و لکن برخی مانند آقای خوئی فرموده اند: در فرض تمکّن از رجوع، باید خود او به مکّه بازگردد و طواف نساء را انجام دهد، و در فرض عدم تمکّن از رجوع نائب می گیرد.

ایشان فرموده است:

در مقام سه طائفه روایت وجود دارد؛

الطائفه الأولی؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُرْسِلُ فَيُطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوُفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطُفْ عَنْهُ وَلِيُّهُ.

ص: ۲۲۷

الطائفه الثانیه؛

صحیحه أخری لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَی أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَزُورَ الْبَیْتَ وَ یَطُوفَ فَإِنْ مَاتَ فَلْیَقْضِ عَنْهُ وَلِیُّهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَیّاً فَلَا یَصْلُحُ أَنْ یُقْضَی عَنْه.

جمع میان این دو طائفه حمل بر تخییر می باشد که در فرض نسیان طواف نساء و رجوع به وطن، مخیّر است میان رجوع به مکّه و مباشرت در طواف و استنابه در آن. و لکن طائفه سومی نیز وجود دارد؛

الطائفه الثالثه؛

صحیحه ثالثه لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی أَتَی الْکُوفَهَ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ یَقْدِرْ قَالَ یَأْمُرُ مَنْ یَطُوفُ عَنْهُ .

این دسته سوم شاهد جمع خواهد بود به اینکه بر قادر بر رجوع، مباشرت در طواف نساء لازم است و بر عاجز از آن به عجز عرفی و حرج استنابه لازم می باشد.

أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء عن نسیان ۹۴/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء عن نسیان

بحث در مورد ترک طواف نساء به جهت نسیان بود، که در این مورد سه طائفه روایت وجود دارد؛

الطائفه الأولی:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَی أَهْلِهِ قَالَ یُرْسِلُ فَیُطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یُطَافَ عَنْهُ فَلْیَطُفْ عَنْهُ وَلِیُّهُ.

الطائفه الثانیه؛

صحیحه أخری معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَی أَهْلِهِ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَزُورَ الْبَیْتَ وَ یَطُوفَ فَإِنْ مَاتَ فَلْیَقْضِ عَنْهُ وَلِیُّهُ فَأَمَّا مَا دَامَ حَیّاً فَلَا یَصْلُحُ أَنْ یُقْضَی عَنْه.

ص: ۲۲۸

الطائفه الثالثه؛

صحیحه ثالثه لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی أَتَی الْکُوفَهَ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ یَقْدِرْ قَالَ یَأْمُرُ مَنْ یَطُوفُ عَنْهُ .

استدلال؛

مرحوم آقای خوئی فرمود:

اگر طائفه ثالثه وجود نداشت، مقتضای جمع عرفی میان دو طائفه أوّل و دوم حمل بر تخییر می باشد؛ چرا که مفاد طائفه أولی «یستنیب» و مفاد طائفه ثانیه «یزور» می باشد، که با توجّه به علم به عدم وجوب هر دو، حمل بر تخییر می شود، همانگونه که جمع عرفی میان «إذا أفطرت فصم» و «إذا أفطرت فیتصدّق» حمل بر تخییر می باشد.

و لکن طائفه ثالثه شاهد جمع میان دو طائفه أوّل می باشد که؛ اگر ناسی قادر بر رجوع به مکّه و مباشرت در طواف نساء باشد، باید بازگردد و استنابه مشروع نمی باشد، و اگر عاجز عرفی است از رجوع به مکّه و مباشرت در طواف، استنابه لازم خواهد بود.

مناقشه در استدلال؛

به نظر ما دو مطلب در کلام آقای خوئی مورد غفلت قرار گرفته است:

مطلب أوّل:

در این موضوع طائفه چهارمی از روایات نیز وجود دارد و آن روایت دیگری از معاویه بن عمّار می باشد:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی دَخَلَ أَهْلَهُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَزُورَ الْبَیْتَ وَ قَالَ یَأْمُرُ أَنْ یُقْضَی عَنْهُ إِنْ لَمْ یَحُجَّ فَإِنْ تُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یُطَافَ عَنْهُ فَلْیَقْضِ عَنْهُ وَلِیُّهُ أَوْ غَیْرُهُ.

با توجّه به اینکه ظهور انصرافی «إن لم یحجّ» حجّ سال آینده می باشد، نه حجّ سال های آینده و لو بعد از گذشت سالیان، مفاد

این صحیحه این است که: شخص ناسی اگر سال آینده برای انجام حجّ به مکّه می رود (و یا تا سال آینده به مکّه و اگر چه به قصد عمره باز می گردد) مباشرت در طواف نساء لازم است، و اگر سال آینده به حجّ نمی رود، استنابه مشروع می باشد. و در هر دو صورت باید قبل از انجام طواف نساء از استمتاع از همسر خود اجتناب کند. بنابراین طبق این صحیحه مشروعیت استنابه متوقف بر عدم حجّ در سال آینده می باشد، پس اگر سال آینده به حجّ نرود، استنابه برای او مشروع می باشد و اگر چه امکان رجوع به مکّه را دارد.

ص: ۲۲۹

مطلب دوم:

آقای خوئی فرمود: جمع عرفی میان دو طائفه أوّل حمل بر تخییر می باشد؛ و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که در طائفه ثانیه اینچنین تعبیر می شود «فَأَمَّا مَا دَامَ حَيّاً فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يُقْضَى عَنْه» که یعنی بر قادر بر رجوع به مکّه تا زمانی که حیات دارد، استنابه مشروع نمی باشد، حال چگونه می توان این روایت را با توجّه به طائفه اولی «یرسل فیطاف عنه» حمل بر تخییر نمود؟! میان «یستنیب» و «لا یصلح أن یستنیب» جمع عرفی نمی باشد.

علاوه بر اینکه مفاد طائفه أولی وجوب استنابه نمی باشد؛ چرا که به طور قطع مباشرت در طواف نساء بر قادر مشروع و مجزی می باشد، بنابراین مفاد این طائفه جواز استنابه می باشد،که حمل آن بر وجوب تخییری و عدل واجب تخییری صحیح نیست.

بله، در جمع میان این دو طائفه می توان گفت:

تعبیر «فلا یصلح أن یقضی عنه» در طائفه ثانیه نصّ در عدم جواز استنابه (نیابت به در خوایت منوب عنه) نمی باشد؛ چرا که محتمل است که مراد از آن عدم جواز تبرّع در نیابت باشد، بنابراین دلالت این طائفه بر عدم جواز استنابه به مقتضای ظهور اطلاقی آن می باشد، و طائفه أولی دلالت بر مشروعیت استنابه می کند، بنابراین طائفه أولی أخصّ مطلق از طائفه ثانیه خواهد بود و آن را تقیید می زند و مختصّ به تبرّع در نیابت می کند.

نظر ما در جمع میان این چهار طائفه از روایات این است که:

طائفه ثالثه و طائفه رابعه شاهد جمع میان دو طائفه أوّل می باشند؛ طائفه ثالثه میان فرض قدرت بر طواف مباشری و فرض عدم قدرت تفصیل می دهد، و طائفه رابعه مفاد طائفه رابعه را تفسیر می کند و می فرماید: ملاک عدم قدرت بر طواف مباشری، عدم قدرت در همان ماه های ابتدائی بعد از موسم حجّ نمی باشد، بلکه ملاک عدم قدرت بر رجوع به مکّه در حجّ سال آینده (و یا تا سال آینده) می باشد.

ص: ۲۳۰

بنابراین نتیجه این خواهد شد که: مشروعیت استنابه متوقف بر عدم قدرت بر رجوع به مکّه تا سال آینده می باشد.

گفته نشود: در فرضی که شخص حجّ سال آینده را انجام می دهد، باید یکسال از استمتاع از همسر خود اجتناب کند، در حالی که این أمر حرجی است؛

چرا که در پاسخ می گوئیم: اگر چه این اجتناب حرجی است و لکن صحیحه معاویه بن عمّار در طائفه رابعه دلیلی است که در مورد حرج وارد شده است، بنابراین در نفی حرمت استمتاع نمی توان به دلیل لا حرج رجوع نمود؛ مانند وجوب جهاد که در مورد حرج می باشد و مانند فرض محصور که تا زمانی که طواف نساء انجام نشود، نساء حلال نخواهد شد؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْمَحْصُورُ غَیْرُ الْمَصْدُودِ الْمَحْصُورُ الْمَرِیضُ وَ الْمَصْدُودُ الَّذِی یَصُدُّهُ الْمُشْرِکُونَ کَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ ص وَ أَصْحَابَهُ لَیْسَ مِنْ مَرَضٍ وَ الْمَصْدُودُ تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ وَ الْمَحْصُورُ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أُحْصِرَ فَبَعَثَ بِالْهَدْیِ قَالَ یُوَاعِدُ أَصْحَابَهُ مِیعَاداً إِنْ کَانَ فِی الْحَجِّ فَمَحِلُّ الْهَدْیِ یَوْمُ النَّحْرِ فَإِذَا کَانَ یَوْمُ النَّحْرِ فَلْیَقُصَّ مِنْ رَأْسِهِ وَ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ الْحَلْقُ حَتَّی یَقْضِیَ الْمَنَاسِکَ وَ إِنْ کَانَ فِی عُمْرَةٍ فَلْیَنْظُرْ مِقْدَارَ دُخُولِ أَصْحَابِهِ مَکَّةَ وَ السَّاعَةَ الَّتِی یَعِدُهُمْ فِیهَا فَإِذَا کَانَ تِلْکَ السَّاعَةُ قَصَّرَ وَ أَحَلَّ وَ إِنْ کَانَ مَرِضَ فِی الطَّرِیقِ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ «۱» فَأَرَادَ الرُّجُوعَ رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ وَ نَحَرَ بَدَنَةً أَوْ أَقَامَ مَکَانَهُ حَتَّی یَبْرَأَ إِذَا کَانَ فِی عُمْرَةٍ وَ إِذَا بَرَأَ فَعَلَیْهِ الْعُمْرَةُ وَاجِبَةً وَ إِنْ کَانَ عَلَیْهِ الْحَجُّ رَجَعَ أَوْ أَقَامَ فَفَاتَهُ الْحَجُّ فَإِنَّ عَلَیْهِ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ فَإِنَّ الْحُسَیْنَ بْنَ عَلِیٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِمَا خَرَجَ مُعْتَمِراً فَمَرِضَ فِی الطَّرِیقِ فَبَلَغَ عَلِیّاً ع ذَلِکَ وَ هُوَ فِی الْمَدِینَهِ فَخَرَجَ فِی طَلَبِهِ فَأَدْرَکَهُ بِالسُّقْیَا وَ هُوَ مَرِیضٌ بِهَا فَقَالَ یَا بُنَیَّ مَا تَشْتَکِی فَقَالَ أَشْتَکِی رَأْسِی فَدَعَا عَلِیٌّ ع بِبَدَنَهٍ فَنَحَرَهَا وَ حَلَقَ رَأْسَهُ وَ رَدَّهُ إِلَی الْمَدِینَهِ فَلَمَّا بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ اعْتَمَرَ قُلْتُ أَ رَأَیْتَ حِینَ بَرَأَ مِنْ وَجَعِهِ قَبْلَ أَنْ یَخْرُجَ إِلَی الْعُمْرَهِ حَلَّتْ لَهُ النِّسَاءُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ قُلْتُ فَمَا بَالُ رَسُولِ اللَّهِ ص حِینَ رَجَعَ مِنَ الْحُدَیْبِیَهِ حَلَّتْ لَهُ النِّسَاءُ وَ لَمْ یَطُفْ بِالْبَیْتِ قَالَ لَیْسَا سَوَاءً کَانَ النَّبِیُّ ص مَصْدُوداً وَ الْحُسَیْنُ ع مَحْصُوراً.

در جمع میان این روایات، دو وجه جمع دیگر ذکر شده است:

وجه أوّل:

آقای داماد در جمع میان دو طائفه أولی و ثانیه فرموده اند:

هر یک از این دو طائفه مشتمل بر قدر متیقن و ظهور اطلاقی می باشند؛ قدر متیقن از طائفه أولی عاجز از مباشرت در طواف و اطلاق آن قادر بر مباشرت می باشد و قدر متیقن از طائفه ثانیه قادر عرفی بر مباشرت و اطلاق آن عاجز عرفی از مباشرت، و هر یک از این دو طائفه در مورد قدر متیقّن خود نصّ می باشند، بنابراین با تمسّک به نصّ هر یک از این دو طائفه، ظهور اطلاقی طائفه دیگر تقیید زده می شود، بنابراین طائفه أولی حمل عاجز عرفی و طائفه ثانیه حمل بر قادر عرفی می شود، که این از قبیل تقدیم نصّ بر ظاهر می باشد، و از هیچیک از این دو حمل، حمل بر فرد نادر لازم نمی آید.

و این جمع در مقام مشابه جمع میان دو خطاب «ثمن العذره سحت» و «ثمن العذره لا بأس به» می باشد که با توجه به اینکه قدر متیقن از خطاب أوّل «ثمن عذره ما لا یؤکل لحمه» و قدر متیقن از خطاب دوم «ثمن عذره ما یؤکل لحمه» می باشد، هر یک از این دو خطاب در مورد قدر متیقن خود نصّ خواهند بود، بنابراین با توجّه به مورد نصّ هر یک، ظهور دیگری در اطلاق تقیید زده می شود و حاصل این می شود که: «ثمن عذره ما لا یؤکل لحمه سحت» و «ثمن عذره ما یؤکل لحمه لا بأس به».

مناقشه؛

و لکن این جمع صحیح نمی باشد؛

چرا که ما این جمع را عرفی نمی دانیم: برای مثال به نظر عرف دو خطاب «أکرم العالم» و «لاـ تکرم العالم» دو خطاب متباین می باشند که با یکدیگر تعارض دارند، در حالی که قدر متیقن از خطاب أوّل عالم عادل و از خطاب دوم عالم فاسق می باشد؛ بنابراین مجرّد وجود قدر متیقّن موجب جمع عرفی نخواهد بود.

و وجه دوم؛

مفاد طائفه ثانیه أمر به طواف مباشری و وجوب آن می باشد، حال با توجّه به اینکه تکلیف مشروط به قدرت می باشد، بنابراین مفاد این طائفه لزوم مباشرت در طواف در فرض قدرت بر رجوع خواهد بود، در حالی طائفه أولی که حکم به جواز استنابه می نماید، اطلاق دارد و شامل عاجز از رجوع و قادر بر آن می شود، بنابراین طائفه ثانیه أخصّ مطلق از طائفه أولی خواهد بود و آن را تقیید می زند، پس طائفه أولی حمل بر فرض عجز از مباشرت در طواف می شود.

مناقشه؛

و لکن این جمع نیز صحیح نیست؛

چرا که مفاد طائفه ثانیه وجوب نفسی مباشرت در طواف نمی باشد، بلکه مفاد آن وجوب شرطی مباشرت در آن برای جواز استمتاع می باشد، بنابراین مفاد آن حکم وضعی است و حکم وضعی اطلاق دارد و مقیّد به فرض قدرت نمی باشد؛ مانند «هذا الثوب نجس ما لم تغسله» که شامل عاجز از غَسل نیز می باشد. پس مفاد طائفه ثانیه حکم تکلیفی نیست تا مقیّد به فرض قدرت و حمل بر آن بشود.

بله، در باب سعی برخی از روایات می فرمود «یرجع فیسعی» و برخی دیگر می فرمود «یُسعی عنه»، که آقای خوئی فرمودند: از آن جهت که تکلیف مشروط به قدرت می باشد، بنابراین خطاب أوّل که أمر به مباشرت در سعی می کند، مختصّ به قادر بر مباشرت در آن می باشد، پس أخصّ مطلق از خطاب دوم خواهد بود و آن را تقیید خواهد زد.

وجه سوم:

دلالت طائفه ثانیه «لاـ تحلّ له النساء حتی یزور البیت» بر لزوم مباشرت در طواف نساء به ظهور اطلاقی آن می باشد، نه به نصوصیّت؛ چرا که محتمل است مراد از آن «حتی یطوف بالبیت إمّـا مباشرتاً و إمّا تسبیباً»، و تعبیر «فما دام حیاً فلا یصلح أن یقضی عنه» نیز محتمل است که نهی از تبرّع در نیابت باشد، نه استنابه؛ بنابراین دلالت این طائفه بر عدم مشروعیت استنابه به اطلاق می باشد، در حالی که طائفه أولی نصّ در جواز و مشروعیت استنابه می باشد، نه مردّد میان جواز استنابه و وجوب آن؛ چرا که به طور قطع مباشرت در طواف نساء مجزی است، بنابراین به جهت نصوصیت این طائفه از اطلاق طائفه ثانیه در عدم مشروعیت استنابه رفع ید می شود.

و لکن همانگونه که عرض کردیم این جمع نیز با توجه به طائفه چهارم از روایات تمام نخواهد بود.

أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء عن عمد ۹۴/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /ترک طواف النساء عن عمد

بحث در مورد ترک طواف نساء به جهت نسیان بود، عرض کردیم چهار طائفه روایات وجود دارد؛

مفاد طائفه سوم لزوم مباشرت در طواف نساء در فرض قدرت و مشروعیت استنابه در فرض عجز می باشد، و مفاد طائفه چهارم لزوم مباشرت در طواف در فرض رفتن به حجّ و مشروعیت استنابه در فرض عدم رفتن به حجّ می باشد، که این دو طائفه در مورد کسی که قادر بر رجوع است و لکن به حجّ نمی رود، تعارض و تساقط می کنند، سپس به حاصل جمع عرفی میان طائفه أوّل و طائفه دوم که جواز استنابه بود، رجوع می شود، که این نتیجه همان مسلک مشهور می باشد که می فرمایند: (اگر ناسی خود تا سال آینده به مکّه و اگر چه به جهت انجام حجّ بازمی گردد، مباشرت او لازم است و اگر تا سال آینده خود به مکّه بازنمی گردد، استنابه جایز می باشد و اگر چه خود قادر بر رجوع است).

ص: ۲۳۴

و طبق این نتیجه و مطلب اشکال إلغاء عنوان نیز لازم نمی آید؛

زیرا عنوان «قادر» در طائفه سوم در کلام امام علیه السلام أخذ نشد تا گفته شود این نتیجه مستلزم إلغاء عنوان «قادر» در این طائفه می باشد، بلکه این عنوان در کلام سائل أخذ شده است «فَإِنْ لَمْ یَقْدِر»که حضرت در پاسخ فرمودند: «یَأْمُرُ مَنْ یَطُوفُ عَنْه» و إلغاء عنوان در کلام راوی موجب اشکال لغویت نمی باشد؛ مانند اینکه سائل بگوید: «الطائر بوله طاهر أم لا»؟ و امام در پاسخ بفرمایند: «إن کان ممّا لایؤکل لحمه فبوله طاهر»، که در این فرض اشکال عدم خصوصیّت طائر و إلغاء این عنوان صحیح نیست.

و در طائفه چهارم نیز اشکال إلغاء عنوان لازم نمی آید؛ چرا که طبق این نتیجه، فقط عنوان «من لا یحجّ» مقیّد به عجز می شود که «من لا یحجّ لعجزه یجوز له الإستنابه»، نه اینکه این عنوان از رأس إلغاء شود.

أمّا در مورد کسی که از روی عمد طواف نساء را ترک نموده و به وطن خود بازگشته و حال عاجز از مباشرت در طواف نساء می باشد؛

استدلال؛

آقای خوئی فرمودند:

اطلاقات مشروعیت نیابت عاجز شامل این مورد نیز می باشد؛

صحیحه حریز؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یُطَافُ بِهِ وَ یُرْمَی عَنْهُ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ لَا یَسْتَطِیعُ.

صحیحه أخری لحریز؛

أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْمَرِیضُ الْمَغْلُوبُ وَ الْمُغْمَی عَلَیْهِ یُرْمَی عَنْهُ وَ یُطَافُ عَنْهُ.

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: الْمَبْطُونُ وَ الْکَسِیرُ یُطَافُ عَنْهُمَا وَ یُرْمَی عَنْهُمَا.

مناقشه در استدلال؛

و لکن به نظر ما این روایات نسبت به شخصی که از روی عمد و به عصیان طواف را ترک نموده و حال عاجز شده است، اطلاق ندارد؛ اگر گفته شود: (نائب از جانب مریض و کسی که توانایی انجام طواف را ندارد، جایز است که طواف انجام دهد)، آیا این تعبیر شامل شخصی که می توانست طواف را انجام دهد و لکن از روی عمد طواف را ترک نموده و حال عاجز شده است، می شود؟! بنابراین اگر چه جاهل قاصر از نگاه عرف ملحق به ناسی می باشد، و لکن در مورد متعمّد و جاهل مقصّر دچار مشکل می شویم.

به نظر ما تنها یک طریق برای اثبات مشروعیت نیابت در این مورد می باشد و آن عبارت از این است که:

آیه «ما جعل علیکم فی الدّین من حرج» از آن جهت که مفاد آن امتنان می باشد، اطلاق آن شامل شخص متعمّد و عاصی که حال از انجام واجب عاجز می باشد، می شود و حرمت استمتاع را از او رفع می کند و در نتیجه علم به مشروعیت نیابت در مورد او حاصل می شود.

بله، مشهور دلیل «لا حرج» را شامل عامد نمی دانند، به همین جهت در فرض ترک حجّ واجب و استقرار آن بر ذمّه فرموده اند: واجب است که در سال آینده به حجّ برود و اگر چه استطاعت او زائل شده است و انجام حجّ برای او موجب سختی و مشقّت می باشد. و فقط مرحوم استاد در مناسک خود فرموده اند: «یجب علیه الحجّ بأیّ وجه تمکّن ما لم یقع فی الحرج» و فرمودند: این مطلب را به آقای خوئی نیز عرض کردم و ایشان نیز پذیرفتند.

و لکن شمول «لا حرج» نسبت به شخص متعمّد، مختصّ به فرضی است که او از ترک استمتاع تا انتهای عمر دچار حرج بشود، مانند جوانان، و امّا شخصی که از ترک استمتاع دچار حرج نمی شود، حکم به مشروعیت استمتاع و استنابه در طواف نساء در مورد او مشکل است.

بله، کسی که با ترک استمتاع به حرج دچار نمی شود، حکم به مشروعیت استمتاع برای او و مشروعیت استنابه برای او مشکل است.

و این نکته را نیز باید در نظر داشت که: دلیل «لا ـ حرج» مشروعیت استنابه را فقط در مورد عاجز از مباشرت در طواف نساء ثابت می کند، أمّا اگر شخص متعمّد خود قادر بر رجوع به مکّه و مباشرت در آن می باشد و لکن این عمل برای او حرجی است، استنابه برای او مشروع نمی باشد و خود باید طواف نساء را انجام دهد.

و ما در مورد «خنثی» نیز در صورتی که احتیاط میان تکالیف رجال و نساء مستلزم حرج بر او باشد، ملتزم به رفع حرمت می شویم، و لکن نمی توان با دلیل «لاحرج» جواز نکاح او با مرد و یا زن را اثبات کرد؛ چرا که ازدواج از امور خطیره است که «لا حرج» در این امور جاری نمی باشد.

بله، آقای زنجانی «لاحرج» را کافی در اثبات مشروعیت نکاح در مورد خنثی دانسته و فرموده اند: اگر خنثی از ترک استمتاع دچار حرج می شود، جایز است که خود را به عنوان مرد و یا به عنوان زن قرار دهد و تا انتهاء طبق این بناء أعمال خود را تنظیم نماید و با زن و یا مرد ازدواج کند.

ص: ۲۳۷

آقای خوئی در ادامه مسأله ۴۲۰ فرموده اند: فاذا مات قبل تداركه فالأحوط أن يقضى من تركته.

اگر کسی در حالی که طواف نساء بر عهده اوست، فوت کند، مشهور فرموده اند: بر ولیّ او واجب است که آن طواف را از جانب او انجام دهد. و مراد از ولیّ «أولى الناس إلى ميراث الميّت» است که عبارت باشد از پسر بزرگتر؛ بنابراین همانگونه که انجام دیگر واجبات پدر بر ولد أکبر لازم است، انجام طواف نساء پدر نیز بر او واجب می باشد.

استدلال؛

دلیل مشهور بر این مطلب صحیحه معاویه بن عمّار می باشد؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ قَالَ يُرْسِلُ فَيُطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوُفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَطُفْ عَنْهُ وَلِيُّهُ.

مناقشه در استدلال؛

آقای خوئی فرموده اند: صحیحه دیگری از معاویه بن عمّار وجود دارد؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ نَسِيَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّى دَخَلَ أَهْلَهُ قَالَ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّى يَزُورَ الْبَيْتَ وَ قَالَ يَأْمُرُ أَنْ يُقْضَى عَنْهُ إِنْ لَمْ يَحُجَّ فَإِنْ تُوُفِّيَ قَبْلَ أَنْ يُطَافَ عَنْهُ فَلْيَقْضِ عَنْهُ وَلِيُّهُ أَوْ غَيْرُهُ.

طبق این صحیحه انجام طواف نساء بر ولیّ میّت واجب تعیینی نمی باشد، و از جهت دیگر وجوب کفایی آن نسبت به ولیّ و دیگر مکلّفین نیز محتمل نمی باشد؛ چرا که خلاف ضرورت فقه می باشد، همانگونه که در فرض ترک حجّ، انجام آن بر تمام مکلّفین واجب نمی باشد، بلکه بر ولیّ واجب تعیینی است. بنابراین از این صحیحه استفاده می شود که طواف نساء بر عهده میّت مستقرّ می باشد و انجام آن از جانب ولیّ و دیگر مکلّفین مستحبّ می باشد و استحباب آن نسبت به ولیّ أشدّ است.

سپس ایشان مطلبی بیان کرده و فرموده اند:

روایت دیگری در مقام موجود می باشد و آن روایت حلبی در مستطرفات سرائر از کتاب نوادر بزنطی می باشد؛

قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ قَالَ یُرْسِلُ فَیُطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یُطَافَ عَنْهُ طَافَ عَنْهُ وَلِیُّه .

و اگر سند ابن إدریس به کتاب نوادر بزنطی تمام بود، فتوی به وجوب قضاء طواف نساء میّت بر ولیّ او می دادیم؛ چرا که صحیحه معاویه بن عمّار به جهت اختلاف نقل، مبتلای به اجمال می باشد. و لکن ما مستطرفات سرائر را معتبر نمی دانیم؛ زیرا ابن إدریس سندی به آن ذکر نکرده است. بنابراین نتیجه در این مسأله این خواهد بود که: طواف نساء نیز مانند باقی واجباتی است که بر عهده میّت می باشد، یعنی اگر میّت نسبت به انجام طواف نساء وصیّت کرده باشد، از ثلث مال او خارج می شود و اگر وصیّت نکرده باشد، دلیلی بر جواز خروج آن از «ما ترک» او نمی باشد؛ چرا که این مطلب که مشهور فرموده اند: (واجبات میّت از آن جهت که دین می باشد، با توجّه به آیه «من بعد وصیه أو دین» باید از أصل ترکه خارج شود و مقدّم بر تقسیم ارث باشد)، صحیح نیست؛ زیرا ظاهر عنوان «دین» دین مالی است، و اینکه در حجّ ملتزم به خروج آن از أصل ترکه شدیم، به جهت وجود دلیل خاصّ بود که می فرمود: «یخرج من صلب ماله؛ لأنّه بمنزله دین علیه»، در حالی که در غیر حجّ از جمله أجزاء و واجبات متعلّق به آن مانند طواف نساء دلیلی بر خروج آن از اصل ترکه نمی باشد.

و أمّا روایتی که مربوط به زن خثعمیه می باشد؛

سَأَلَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَم رَسُولَ اللَّهِ ص فِی فَرِیضَهِ اللَّهِ عَلَی عِبَادِهِ فِی الْحَجِّ أَدْرَکْتُ أَبِی شَیْخاً کَبِیراً لَا یَسْتَطِیعُ أَنْ یَسْتَمْسِکَ عَلَی رَاحِلَتِهِ فَهَلْ تَرَی أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ فَقَالَ ص نَعَمْ فَقَالَتْ فَهَلْ یَنْفَعُهُ ذَلِکَ فَقَالَ نَعَمْ أَ مَا لَوْ کَانَ عَلَی أَبِیکِ دَیْنٌ أَ تَقْضِینَهُ عَنْهُ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَاحْجُجِی عَنْ أَبِیکِ .

أوّلاً: این روایت از جهت سند ضعیف می باشد، و ثانیاً: مورد آن حجّ می باشد، نه مثل طواف نساء که نهایت جزء حجّ است.

جواب از مناقشه؛

به نظر ما این بیانات أخیر آقای خوئی صحیح است:

زیرا عنوان «دین» منصرف به دین مالی است. و روایت زن خثعمیه ضعیف می باشد، و دلیلی بر لزوم إخراج تمام واجبات میّت از أصل مال او وجود ندارد.

و لکن فرمایش أوّل ایشان که عبارت بود از اجمال صحیحه معاویه بن عمّار و عدم إعتبار مستطرفات سرائر، به نظر ما تمام نیست؛ چرا که دو صحیحه معاویه بن عمّار دو روایت مستقل از یکدیگر و با مضمون کاملاً متفاوت می باشند؛ در صحیحه أوّل می فرماید «یُرْسِلُ فَیُطَافُ عَنْهُ فَإِنْ تُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یُطَافَ عَنْهُ فَلْیَطُفْ عَنْهُ وَلِیُّهُ» و در صحیحه دوم می فرماید «لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ حَتَّی یَزُورَ الْبَیْتَ وَ قَالَ یَأْمُرُ أَنْ یُقْضَی عَنْهُ إِنْ لَمْ یَحُجَّ فَإِنْ تُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یُطَافَ عَنْهُ فَلْیَقْضِ عَنْهُ وَلِیُّهُ أَوْ غَیْرُه»

و أمّا مستطرفات سرائر؛ به نظر ما مستطرفات سرائر معتبر می باشد؛ زیرا اگر چه ابن إدریس سندی به آن ذکر نکرده است و لکن با وجود احتمال شهرت کتاب بزنطی در زمان إبن ادریس و وصول آن به دست او از طرق حسّیه و تعبیر ایشان به «عن کتاب بزنطی»، أصاله الحسّ در جاری خواهد بود.

ص: ۲۴۰

و اگر إعتبار مستطرفات سرائر با استناد به عدم وجود سند مورد مناقشه قرار بگیرد، باید نقل شیخ را نیز غیر معتبر دانست؛ چرا که ایشان نیز طریقی به نسخ نداشته و اسنادی که ذکر نموده، از جهت تیمّن و تبرّک بوده است، نه سند حقیقی به نسخه.

نظر نهایی ما در مقام این است که:

هیچ تنافی میان دو صحیحه معاویه بن عمّار و میان دو تعبیر «فلیقض عنه ولیّه» و «فلیقض عنه ولیّه أو غیره» نمی باشد و مقتضای جمع عرفی میان این دو تعبیر این است که:

قضاء بر ولیّ واجب تعیینی است و قضاء غیر او مسقط واجب می باشد؛ یعنی قضاء طواف نساء وظیفه ولیّ می باشد و لکن اگر شخص دیگری از روی تبرّع آن را انجام داد و یا ولیّ از او درخواست کرد و او انجام داد، واجب از عهده او ساقط می شود.

در مقام فروعاتی مطرح می باشد:

فرع أوّل:

صاحب جواهر از اکثر اصحاب نقل نموده است: طواف وداع مجزی از طواف نساء نمی باشد چرا که مستحبّ مجزی از واجب نیست.

أمّا معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَّ اللَّهُ بِهِ عَلَی النَّاسِ مِنْ طَوَافِ الْوَدَاعِ لَرَجَعُوا إِلَی مَنَازِلِهِمْ وَ لَا یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یَمَسُّوا نِسَاءَهُمْ.

ایشان فرموده است: محتمل است که مراد از این روایت عبارت از این باشد که: (اگر خداوند متعال طواف وداع را مستحبّ قرار نمی داد، عامّه طواف وداع انجام نمی دادند و در نتیجه شیعیان به جهت تقیه در انجام طواف نساء دچار مشکل می شدند و دیگر نمی توانستند در پوشش طواف وداع، طواف نساء را انجام دهند)، نه اینکه مفاد آن إجزاء طواف وداع از طواف نساء باشد.

و لکن انصاف این است که:

این کلام ایشان خلاف ظاهر می باشد؛ زیرا ظاهر این معتبره این است که: خداوند متعال به جهت جعل مشروعیت طواف وداع و سببیّت آن برای استحلال نساء، بر مردم منّت گذاشته است. و با وجود این معتبره نباید اجتهاد در مقابل نصّ نمود و گفت: مستحبّ نمی تواند مجزی از واجب باشد!، علاوه بر اینکه إجزاء مستحبّ از واجب معقول است و فقط نیاز بر دلیل می باشد، که در مقام دلیل بر این إجزاء وجود دارد.

فرع دوم: لزوم کفاره در ترک طواف نساء به جهت نسیان؛

در فرض ترک طواف نساء به جهت نسیان، در روایت عمّار ساباطی حکم به لزوم بدنه به عنوان کفاره شده است؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ نَسِیَ أَنْ یَطُوفَ طَوَافَ النِّسَاءِ حَتَّی رَجَعَ إِلَی أَهْلِهِ قَالَ عَلَیْهِ بَدَنَهٌ یَنْحَرُهَا بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ.

و لکن از آن جهت فقیهی ملتزم به آن نشده است و اصحاب از آن إعراض نموده ند، این روایت حمل بر استحباب می شود.

أعمال مکّه/طواف النساء /تقدیم طواف النساء علی السعی ۹۴/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أعمال مکّه/طواف النساء /تقدیم طواف النساء علی السعی

(مسأله ۴۲۱): لا یجوز تقدیم طواف النساء علی السعی، فان قدمه فان کان عن علم و عمد لزمته اعادته بعد السعی، و کذلک إن کان عن جهل أو نسیان علی الأحوط.

اگر تقدیم طواف نساء بر سعی، از روی علم و عمد باشد، طواف نساء باطل است؛

چرا که شرط طواف نساء این است که بعد از حجّ و سعی باشد:

صحیحه منصور بن حازم؛

ص: ۲۴۲

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَمَی وَ حَلَقَ أَ یَأْکُلُ شَیْئاً فِیهِ صُفْرَهٌ قَالَ لَا حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ وَ یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ حَتَّی یَطُوفَ بِالْبَیْتِ طَوَافاً آخَرَ ثُمَّ قَدْ حَلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

أمّا اگر تقدیم طواف نساء بر سع، از روی نسیان و یا جهل باشد؛

مشهور فرموده اند: این طواف نساء مجزی است، بلکه نسبت عدم خلاف نیز در آن بیان شده است.

مرحوم آقای خوئی فرموده است: اگر إجماعی بر إجزاء باشد، کلامی نیست، و إلاّ قول به صحّت طبق قواعد مشکل می باشد.

و إنصاف نیز این است که إجماعی در مقام بر صحّت نمی باشد و اگر إجماعی هم باشد، محتمل المدرکیه خواهد بود؛ چرا که محتمل است که مستند فقهاء، همین أدلّه باشد که ذکر خواهد شد، و با وجود إحتمال وجود مدرک برای إجماع، دیگر إتصال آن به زمان أئمّه و إحراز إرتکاز متشرّعه در زمان قریب به ایشان و بالتبع إحراز إرتکاز متشرّعه در زمان أئمّه علیهم السلام ممکن نخواهد بود؛ زیرا محتمل است که این مسأله از فروعات جدیدی باشد که فقهاء خود آن را معنون نموده و در مورد آن به حسب روایات و أدلّه فتوی داده اند.

استدلال؛

آقای خوئی دو دلیل برای قول به إجزاء ذکر می کند؛

صحیحه جمیل و صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَزُورُ الْبَیْتَ قَبْلَ أَنْ یَحْلِقَ قَالَ لَا یَنْبَغِی إِلَّا أَنْ یَکُونَ نَاسِیاً ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَاهُ أُنَاسٌ یَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّی حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِیَ فَلَمْ یَتْرُکُوا شَیْئاً کَانَ یَنْبَغِی لَهُمْ أَنْ یُؤَخِّرُوهُ إِلَّا قَدَّمُوهُ فَقَالَ لَا حَرَجَ .

ص: ۲۴۳

تقدیم طواف نساء مصداق «فلم یترکوا شیئاً کان ینبغی لهم أن یؤخّروه إلاّ قدّموه» می باشد که حضرت فرمودند: «لا حرج».

مناقشه در استدلال؛

و لکن آقای خوئی فرموده است: این دو صحیحه در مورد أفعال حجّ می باشد، در حالی که طواف نساء واجب مستقلّی از حجّ است.

استدلال؛

موثقه سماعه:

عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْحَجِ وَ طَوَافَ النِّسَاءِ قَبْلَ أَنْ یَسْعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَالَ لَا یَضُرُّهُ یَطُوفُ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ وَ قَدْ فَرَغَ مِنْ حَجِّه .

مرحوم شیخ این روایت را حمل بر ناسی نموده است؛ زیرا نمی توان ملتزم به صحّت طواف نساء در فرض تقدیم عمدی شد.

مناقشه در استدلال؛

و لکن آقای خوئی فرموده اند: این روایت مطلق و شامل فرض علم نیز می باشد، و در آن فرض حال نسیان نشده است، تا بر آن حمل بشود، بنابراین این روایت مقطوع البطلان است و باید علم آن را به أهل آن واگذار نمود.

سپس فرموده اند: محتمل است که سؤال سائل از صحّت سعی بوده باشد، نه از صحّت طواف نساء؛ شاهد بر این مطلب این است که سائل در سؤال هم فرض تقدیم طواف و هم فرض تقدیم طواف نساء بر سعی نمود، که گویا شبهه او فوت موالات میان طواف حجّ و سعی به سبب إتیان طواف نساء در میان آن دو و در نتیجه بطلان سعی می باشد، که امام علیه السلام پاسخ فرمودند «لا یضرّه یطوف بین الصفا و المروه». و إلاّ اگر شبهه او بطلان طواف نساء به جهت تقدیم آن بر سعی بود، نیازی به ذکر طواف حجّ در سؤال نبود، بلکه باید می گفت: «سألته عن تقدیم طواف النساء علی السعی».

جواب از مناقشه؛

و لکن این فرمایش آقای خوئی ناتمام است:

أمّا صحیحه جمیل و حمران؛

أوّلاً: این دو روایت مطلق می باشند و مختصّ به أعمال حجّ نیستند؛ چرا که در این روایت فرض شده است تعدادی از مردم روز عید نزد پیامبر آمده و إظهار داشتند که ترتیب میان أعمال را رعایت نکرده اند، که پیامبر صلّی الله علیه و آله فرمودند: اشکالی ندارد، و امام صادق علیه السلام این کلام پیامبر را منطبق بر مورد صدر حدیث که تقدیم طواف بر حلق بود، نمودند، بنابراین دانسته می شود که این کبری در کلام پیامبر أکرم صلّی الله علیه و آله ناظر به خصوص تقدیم برخی از أعمال منی بر برخی دیگر نمی باشد، بلکه شامل تقدیم أعمال مکّه بر أعمال منی و یا بر دیگر أعمال مکّه نیز می باشد، و یکی از أعمال مکّه طواف نساء می باشد که حضرت در فرض تقدیم فرمودند «لا حرج».

ثانیاً: به نظر صحیح طواف نساء یکی از أعمال حجّ و جزء حجّ می باشد، و این اشکال ایشان مبنائی است.

أمّا موثقه سماعه؛

اگر قائل به إنصراف این روایت از عالم عامد نباشیم؛ چرا که معقول نیست که شخص در حالی که می داند در فرض تقدیم عمل او باطل است، آن را مقدّم کند! و بر فرض این روایت اطلاق داشته باشد، و لکن باید از اطلاق آن دست برداشت و آن را به فرض نسیان و جهل مختصّ نمود؛ چرا که تمام مدلول این روایت مقطوع البطلان نمی باشد، بلکه خصوص اطلاق آن در مورد عالم عامد مقطوع البطلان است، بنابراین فقط اطلاق آن از حجیّت ساقط می شود.

ص: ۲۴۵

و أمّا اینکه ایشان فرمود: محتمل است که این روایت ناظر به صحّت سعی باشد، نه صحّت طواف نساء؛

تعبیر « لا یضرّه یطوف بین الصفا و المروه و قد فرغ من حجّه» کالصریح در صحّت طواف نساء می باشد. و جهت فرض طواف حجّ و طواف نساء با هم در سؤال، محتمل است به این جهت باشد که سؤال از واقعه ای اینچنینی است که صورت گرفته است.

بنابراین أقوی صحّت طواف نساء در فرض تقدیم آن بر سعی به جهت نسیان و یا به جهت جهل به حکم و یا موضوع می باشد.

(مسأله ۴۲۲): من قدم طواف النساء علی الوقوفین لعذر لم تحل له النساء حتی یأتی بمناسک منی من الرمی و الذبح و الحلق.

این مطلب روشن است که: اشخاصی که طواف نساء را بر وقوفین به جهت عذر مقدّم می دارند، نساء بر آنان حلال نمی شود، بلکه باید حلق و تقصیر نیز انجام دهند؛ چرا که ظاهر أدلّه سببیت طواف نساء برای حلیّت نساء، طواف نساء بعد از خروج از إحرام می باشد؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ فَإِذَا زَارَ الْبَیْتَ وَ طَافَ وَ سَعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّیْدَ.

أمّا اگر شخص بعد از حلق و تقصیر و قبل طواف حجّ و یا سعی، به جهت نسیان و یا جهل طواف نساء را مقدّم نمود، ظاهر حلیّت نساء به مجرّد طواف نساء و عدم توقف آن بر انجام طواف حجّ و سعی می باشد؛ چرا که موضوع حلیّت نساء مرکّب از حلق و تقصیر و طواف نساء می باشد، که در این فرض حاصل شده است، و طبق أدلّه نیز طواف حجّ و سعی فقط سبب حلیّت طیب می باشند، نه غیر آن.

دلیل بر این مطلب تعبیر «فإذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من کلّ شیء أحرم منه» در صحیحه معاویه بن عمّار می باشد که این جمله مستقلّی است از جمله «فَإِذَا زَارَ الْبَیْتَ وَ طَافَ وَ سَعَی بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ» و مترتّب بر آن نمی باشد. علاوه بر اینکه روایات مطلق دیگری می باشد؛

صحیحه محمّد بن حمران؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَاجِ غَیْرِ الْمُتَمَتِّعِ - یَوْمَ النَّحْرِ مَا یَحِلُّ لَهُ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ مَا یَحِلُّ لَهُ یَوْمَ النَّحْرِ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّیبَ.

بنابراین کسانی که بعد از انجام طواف نساء به وطن خود باز می گردند و سپس متوجّه عدم انجام طواف حجّ و سعی و یا خللی در آن می شوند، نساء بر آنان حلال است و از این جهت مشکلی نخواهند داشت.

(مسأله ۴۲۳): إذا حاضت المرأه و لم تنتظر القافله طهرها، جاز لها ترک طواف النساء و الخروج مع القافله و الأحوط حینئذ أن تستنیب لطوافها و لصلاته، و إذا کان حیضها بعد تجاوز النصف من طواف النساء جاز لها ترک الباقی و الخروج مع القافله و الأحوط الاستنابه لبقیه الطواف و لصلاته.

ایشان دو فرع مطرح می کنند و می فرمایند:

فرع أوّل: زنی که قبل از طواف نساء حیض می شود:

در این فرض اگر این زن متمکّن از بقاء در مکّه تا زمان طهر از حیض بدون لزوم حرج باشد، لازم است که در مکّه بماند و بعد از طُهر خود مباشرت در طواف نساء نماید.

ص: ۲۴۷

و أمّا اگر متمکّن از بقاء بـدون حرج نباشـد، جایز است که بدون انجام طواف نساء مکّه را ترک کند و به وطن خود بازگردد، بلکه نیاز به اسـتنابه در طواف نساء نیز نمی باشـد، و لکن از آن جهت که بحث حلیّت اسـتمتاع أمر مهمّی است، احتیاط واجب در استنابه می باشد.

صحیحه أبی أیّوب الخزاز؛

قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَدَخَلَ عَلَیْهِ رَجُلٌ لَیْلًا فَقَالَ أَصْلَحَکَ اللَّهُ امْرَأَةٌ مَعَنَا حَاضَتْ وَ لَمْ تَطُفْ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَالَ لَقَدْ سُئِلْتُ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَهِ الْیَوْمَ فَقَالَ أَصْلَحَکَ اللَّهُ أَنَا زَوْجُهَا وَ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَسْمَعَ ذَلِکَ مِنْکَ فَأَطْرَقَ کَأَنَّهُ یُنَاجِی نَفْسَهُ وَ هُوَ یَقُولُ لَا یُقِیمُ عَلَیْهَا جَمَّالُهَا وَ لَا تَسْتَطِیعُ أَنْ تَتَخَلَّفَ عَنْ أَصْحَابِهَا تَمْضِی وَ قَدْ تَمَّ حَجُّهَا.

این روایت نصّ بر عدم لزوم بقاء در فرض عجز و عدم تمکّن از آن می باشد.

و لکن صاحب وسائل فرموده است: این زن باید برای انجام طواف نساء نائب بگیرد.

و آقای خوئی فرموده است: وجهی در لزوم اسـتنابه نمی باشـد؛ چرا که ظاهر «تمضـی فقد تمّ حجّها» عدم لزوم اسـتنابه و إتمام أعمال و مناسک حـجّ او می باشـد؛ زیرا این تعبیر به معنای «فقـد تمّ حجّها بما له من الشؤون و الواجبات» می باشد که از جمله شؤون حجّ طواف نساء و اگر چه جزء حجّ نیست.

فرع دوم: زنی که بعد از تجاوز از نصف طواف نساء حیض می شود؛

در این فرض این زن اگر چه متمکّن از بقـاء در مکّه باشـد، جـایز است بـدون إکمال طواف نساء مکّه را ترک کنـد و به وطن خود باز گردد و بقاء در مکّه تا زمان طُهر بر او لازم نمی باشـد، بلکه طبق روایت صـحیحه اسـتنابه نیز بر او واجب نمی باشد و لکن احتیاط واجب در استنابه می باشد.

ص: ۲۴۸

صحیحه فضیل بن یسار؛

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا طَافَتِ الْمَرْأَهُ طَوَافَ النِّسَاءِ وَ طَافَتْ أَکْثَرَ مِنَ النِّصْفِ فَحَاضَتْ نَفَرَتْ إِنْ شَاءَتْ .

نصّ این روایت نیز عدم لزوم بقاء زن و مباشرت او در طواف نساء حتی در فرض اختیار می باشد. و ظاهر مقامی آن نیز عدم احتیاج به استنابه برای إکمال طواف نساء و یا نماز آن می باشد.

(مسأله ۴۲۴): نسیان الصلاه فی طواف النساء کنسیان الصلاه فی طواف الحج (و قد تقدم حکمه فی الصفحه (۱۴۴).

کسی که نماز طواف نساء را فراموش می کند، مشهور تفصیل داده اند: اگر رجوع به مکّه حرجی نباشد، رجوع واجب است، و اگر رجوع حرجی است، باید نائب بگیرد و یا در وطن خود دو رکعت به نیّت نماز طواف بخواند. و این فرمایش را آقای خوئی نیز پذیرفته است.

و لکن همانگونه که در سابق نیز عرض کردیم؛ این فرمایش ناتمام است:

صحیحه أبی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُصَلِّیَ رَکْعَتَیْ طَوَافِ الْفَرِیضَهِ خَلْفَ الْمَقَامِ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِیمَ مُصَلًّی حَتَّی ارْتَحَلَ فَقَالَ إِنْ کَانَ ارْتَحَلَ فَإِنِّی لَا أَشُقُّ عَلَیْهِ وَ لَا آمُرُهُ أَنْ یَرْجِعَ وَ لَکِنْ یُصَلِّی حَیْثُ یَذْکُرُ.

مراد از «إن کان إرتحل فإنّی لا أشقّ علیه» فرض حرج نمی باشد، بلکه امام علیه السلام نفی کلفت و مشقّت می نمایند؛ همانگونه که اگر فرزند زدن مسواک را فراموش کند و به بستر خود بیاید و پدر به او بگوید: (بر تو سخت نمی گیرم که بازگردی و مسواک بزنی)، به معنای لزوم حرج از برخواستن از بستر و مسواک زدن نمی باشد، بلکه فقط مستلزم کلفت می باشد که به جهت آن، لزوم رجوع را نفی می کند.

ص: ۲۴۹

بله، ما از مجموع روایات تفصیل را استفاده کردیم: اگر شخص در مکانی قریب به مکّه متذکّر شد، باید بازگردد و نماز را بخواند و اگر شخص در مکانی بعید از مکّه متذکّر شد، رجوع بر او واجب نیست و اگر چه رجوع برای او حرجی نباشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /لزوم المبیت بمنی و إعتبار قصد القربه فیه ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /لزوم المبیت بمنی و إعتبار قصد القربه فیه

استدراک:

در جلسه گذشته عرض کردیم: اگر کسی طواف نساء را از روی جهل و یا نسیان مقدّم بر طواف و یا سعی نماید، نساء بر او حلال می باشد و حلیّت آن متوقف بر انجام طواف و سعی نمی باشد، و در اثبات این مطلب به اطلاق أدلّه ای استدلال کردیم که مفاد آن حلیّت نساء به سبب طواف نساء می باشد، و لکن ما به أدلّه رجوع کردیم و اطلاقی در میان آن نیافتیم؛

معتبره اسحاق بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ لَا مَا مَنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى النَّاسِ مِنْ طَوَافِ النِّسَاءِ لَرَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ وَ لَيْسَ يَحِلُّ لَهُ أَهْلُهُ.

ما قصد داشتیم از این روایت اطلاق حلیّت نساء به سبب طواف نساء را استفاده کنیم و لکن انصاف این است که این روایت اطلاقی ندارد؛ چرا که این روایت ناظر به عقد السلب می باشد که قبل از طواف نساء، نساء حلال نمی باشد، نه ناظر به سببیّت طواف نساء برای حلیّت نساء، تا از آن اطلاق سببیّت آن را حتی قبل از طواف حجّ و سعی استفاده شود.

و روایات دیگر نیز هیچ اطلاقی ندارند؛

ص: ۲۵۰

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا ذَبَحَ الرَّجُلُ وَ حَلَقَ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ وَ الطِّيبَ فَإِذَا زَارَ الْبَيْتَ وَ طَافَ وَ سَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا النِّسَاءَ فَإِذَا طَافَ طَوَافَ النِّسَاءِ فَقَدْ أَحَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمَ مِنْهُ إِلَّا الصَّيْدَ.

این روایت ناظر به طواف نساء بعد از طواف حجّ و سعی می باشد؛ چرا که می فرماید: «إذا طاف طواف النساء فقد أحلّ من کلّ شیء إلاّ الصید» و واضح است که طواف نساء قبل از طواف حجّ و سعی موجب حلیّت همه محرّمات از جمله طیب نمی باشد.

بنابراین در مقام دلیلی بر حلیّت نساء وجود ندارد؛ حال در مقام بنابر نظر مشـهور استصـحاب حرمت جاری می باشد و بنابر نظر آقای خوئی اطلاقات حرمت نساءماننـد «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحجّ» محکّم خواهد بود؛ زیرا شخصـی که طواف حجّ و سعی را انجام نداده است، هنوز در أثناء حجّ می باشد، بنابراین مشمول آیه مذکور خواهد بود.

و صحیحه معاویه بن عمّار؛

طُفْ بِالْبَیْتِ سَبْعَهَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ائْتِ الْمَرْوَهَ فَاصْعَدْ عَلَیْهَا وَ طُفْ بَیْنَهُمَا سَبْعَهَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعْ إِلَی الْبَیْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَکْعَتَیْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ ع ثُمَّ أَحْلَلْتَ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّکَ کُلِّه .

این روایت دلالت می کند که تا طواف حجّ و سعی و طواف نساء انجام نشود، شخص از حجّ فارغ نگشته است.

و به نظر ما نیز بعید نیست که آیه «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فی الحجّ» مرجع باشد.

بلکه اگر دلیل مطلقی بر حلیّت نساء به سبب طواف نساء یافت شود، همچنان مرجع عموم این آیه خواهد بود: چرا که نسبت این دلیل با آیه عموم من وجه خواهد بود که مورد اجتماع فرض انجام طواف نساء و عدم انجام طواف و سعی می باشد، و از آن جهت که اطلاق روایت مخالف با اطلاق کتاب به عموم من وجه معتبر نمی باشد، اطلاق آیه در مقام معتبر خواهد بود و اطلاق دلیل مذکور بر حلیّت نساء معتبر نخواهد بود.

(مسأله ۴۲۵): إذا طاف التمتع طواف النساء و صلی صلاته حلت له النساء، و إذا طافت المرأه و صلت صلاته حل لها الرجال. فتبقی حرمه الصید الی الظهر من الیوم الثالث عشر علی الأحوط. و أما قلع الشجر و ما ینبت فی الحرم و کذلک الصید فی الحرم (فقد ذکرنا فی الصفحه (۱۲۱) أن حرمتهما تعم المحرم و المحل).

این مسأله در سابق مطرح و بحث شد.

و نکته ای که باید تذکّر داد، عبارت از این است که:

محرّمات حرم تا شخص از حرم خارج نشود، باقی است، و آنچه تاکنون بحث شد، محرّمات إحرام می باشد که با طواف نساء، تمام این محرّمات حلال می گردد، غیر از حرمت صید که بنابر احتیاط واجب تا ظهر روز سیزدهم باقی می ماند.

المبیت فی منی

الواجب الثانی عشر من واجبات الحج المبیت بمنی لیله الحادی عشر و الثانی عشر.

و یعتبر فیه قصد القربه فاذا خرج الحاج الی مکه یوم العید لأداء فریضه الطواف و السعی وجب علیه الرجوع لیبیت فی منی.

دوازدهمین واجب در حجّ بیتوته در منی در شب یازدهم و شب دوازدهم می باشد.

ص: ۲۵۲

در این مسأله جهاتی مطرح می باشد؛

الجهه الأولی:

اشکالی در لزوم بیتوته در منی در شب یازدهم و دوازدهم و لزوم آن بر برخی در شب سیزدهم نمی باشد، و لکن این وجوب وجوب مستقلّ است به این معنی که اگر از روی عمد نیز ترک شود، خللی در صحّت حجّ لازم نمی آید؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ائْتِ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدْ عَلَيْهَا وَ طُفْ بَيْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلِّه .

ظاهر این صحیحه این است که بیتوته در منی و رمی جمرات بعد از فراغ از حجّ می باشد.

الصحیحه الأخری لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبِتْ لَيَالِيَ التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمِنًى فَإِنْ بِتَ فِی غَيْرِهَا فَعَلَيْكَ دَم .

ظاهر این صحیحه، بلکه صریح آن صحّت حجّ در فرض ترک بیتوته در منی می باشد و فقط کفاره بر عهده ثابت می شود.

و دلیل عمده بر عدم لزوم خلل در حجّ به ترک مبیت عبارت از این است که:

اگر ترک مبیت در منی مبطل حجّ بود، با توجّه به اینکه مبیت در منی عامّ البلوی است، این مطلب واضح و ظاهر می گردید و بر فقهاء مخفی نمی ماند، بنابراین مبیت در منی واجب مستقلّ است.

الجهه الثانیه:

مشهور فرموده اند: مبیت در منی واجب است.

در جواهر می فرماید: «یجب علیه أن یبیت بها لیلتی الحادی عشر و الثانی عشر مطلقا و الثالث عشر علی تفصیل تسمعه إنشاء الله بلا خلاف أجده فیه، بل الإجماع بقسمیه علیه، بل عن أکثر العامه موافقتنا علیه، مضافا الی النصوص التی إن لم تکن متواتره فهی مقطوعه المضمون»

مراد ایشان از تعبیر «بلا خلاف أجده» این است که مخالفی وجود ندارد و لکن ممکن است که برخی از فقهاء ساکت از این حکم بوده باشند، و لکن سپس می فرماید: «بل الإجماع بقسیمه علیه» که یعنی: بلکه تمام فقهاء موافق می باشند و کسی از آنان نیست که نسبت به این حکم ساکت باشد و إجماع به دو قسم ثابت می باشد.

أمّا اگر ایشان در موردی تعبیر نمود: «علیه الإجماع، بل لا خلاف»، مراد از تعبیر «علیه الإجماع» این است که: اجماع وجود دارد و لکن ممکن است فقیهی باشد که مخالفت نموده است و لکن مخالفت او ضرری به اجماع نمی زند، و مراد از تعبیر «بل لا خلاف» این است که: هیچ مخالفی در این مسأله نمی باشد.

سپس ایشان فرموده اند:

«فما عن تبیان الشیخ من القول باستحباب المبیت نادر کالمحکی عن الطبرسی من القول باستحباب جمیع مناسک منی السابقه و اللاحقه».

در سابق در مورد این نقل تبیان و مجمع بحث کردیم و عرض کردیم:

مرحوم شیخ در تبیان فرموده است:

«مناسک الحج تشتمل علی المفروض، و المسنون. و المفروض یشتمل علی الرکن، و غیر الرکن، فأرکان الحج أوّلا: النیه، و الإحرام، و الوقوف بعرفه، و الوقوف بالمشعر، و طواف الزیاره، و السعی بین الصفا و المروه. و الفرائض التی لیست بأرکان: التلبیه، و رکعتا طواف الزیاره، و طواف النساء، و رکعتا الطواف له.و المسنونات: الجهر بالتلبیه و استلام الأرکان، و أیام منی، و رمی الجمار، و الحلق أو التقصیر، و الأضحیه إن کان مفرداً. و إن کان متمتعاً فالهدی واجب علیه، و إلا فالصوم الذی هو بدل عنه، و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهایه، و المبسوط، و الجمل و العقود، لا نطول بذکره».

در این عبارت مرحوم شیخ اگر چه مبیت به منی را از مسنونات دانسته است و لکن ایشان به طور قطع در این مطلب اشتباه نموده است: زیرا ایشان خود فرمودند: «و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهایه....» و او در هر سه کتاب مبیت در منی را واجب دانسته است و فرموده است: «إذا فرغ من الطواف فلیرجع إلی منی و لا یبیت لیالی التشریق إلا بمنی فإن بات فی غیره فعلیه دم شاه»، و شاهد این مطلب این است که ایشان در این عبارت حلق و تقصیر را نیز از مسنونات دانسته است، در حالی که وجوب جامع میان حلق و تقصیر و وجوب تعیینی حلق بر صروره واضح است.

برخی گفته اند: مراد از شیخ از «مسنون» ما سنّه النبیّ می باشد که می تونند مصداق آن واجب باشد، مانند غسل مسّ میّت که مسنون واجب است.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛ زیرا با توجّه به تعبیر «فالهدی واجب علیه» که در مقابل مسنون قرار داده شده است، دانسته می شود که مراد از مسنون مستحبّ می باشد.

و در مجمع البیان فرموده است:

«أرکان أفعال الحج النیه و الإحرام و الوقوف بعرفه و الوقوف بالمشعر و طواف الزیاره و السعی بین الصفا و المروه و أما الفرائض التی لیست بأرکان فالتلبیه و رکعتا الطواف و طواف النساء و رکعتا الطواف له و أما المسنونات من أفعال الحج فمذکوره فی الکتب المصنفه فیه».

گفته شده است: ایشان أرکان و فرائض غیر رکنیه حجّ را ذکر می کند و لکن مبیت در منی را از أقسام آن ذکر نمی کند، که این نشان می دهد ایشان مبیت در منی را از مسنونات می داند.

و لکن این مطلب صحیح نیست؛ چرا که ایشان تفصیل مطلب را به کتب مفصله إرجاع می دهد و در این کتب مبیت در منی واجب شمرده شده است.

علاوه بر اینکه متن مجمع البیان همان متن تبیان با اندکی تصرّف در آن می باشد: مانند تبدیل تعبیر «و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهایه ...» به تعبیر «فمذکوره فی الکتب المصنفه فیه».

استدلال؛

مرحوم آقای خوئی در استدلال بر وجوب مبیت به منی، أدلّه ای را ذکر می کند:

دلیل أوّل: تسالم بین فریقین و سیره مسلمین خلفاً عن سلف، علاوه بر اینکه اگر مبیت به منی واجب نبود، عدم وجوب آن واضح و ظاهر می شد و یا حدأقلّ ترک مبیت به منی از یکی از أئمّه معصومین علیهم السلام و یا أصحاب ایشان نقل می شد.

و به نظر ما نیز این دلیل تمامی است و اگر چه عدم نقل ترک مبیت به منی از أصحاب دلیل بر لزوم مبیت به منی نیست؛ زیرا رفتار و أعمال أصحاب در تاریخ ضبط نشده است، و لکن کلام ایشان نسبت به أئمّه علیهم السلام متین است و اگر أئمّه در موردی بیتوته را ترک می نمودند، در نقل می شد. و اگر بیتوته در منی واجب نبود، حدأقلّ برخی از علماء و یا علمای عامّه قائل به عدم وجوب می شدند.

دلیل دوم: آیه «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ لِمَنِ اتَّقی » با ضمیمه به روایاتی که مفاد آن این است که «أیام منی أیام التشریق» و روایاتی که این آیه و حکم به جواز خروج در ظهر روز دوازدهم را مربوط به کسی دانسته که در حال إحرام مرتکب صید نشده است و أمّا کسی که در حال إحرام مرتکب صید شده است، باید تا روز سیزدهم در منی بماند. این آیه با تفصیلی که ذکر شد دلالت می کند بر لزوم مبیت در منی در شب یازدهم و شب دوازدهم و شب سیزدهم.

مناقشه در استدلال:

و لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست؛

در صدر این آیه می فرماید: «وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودات »، در حالی که ذکر در منی لازم نیست و فقیهی قائل به لزوم آن نشده است، بنابراین آنچه را که آیه أمر به آن می کند، واجب نیست، و أمّا بیتوته در منی در آیه هیچ اشاره ای به آن نشده است.

و أمّا ذیل آیه «فمن تعجّل فی یومین فلا إثم علیه و من تأخّر فلا إثم علیه لمن اتّقی» در روایات مراد از «لمن اتّقی» کسی دانسته شده است که در حال إحرام مرتکب صید نشده است که برای او نفر از منی در روز دوازدهم جایز می باشد و لکن کسی که در حال إحرام مرتکب صید شده است، واجب است که نفر از منی را تا روز سیزدهم تأخیر بیاندازد، أمّا این مطلب ارتباطی به لزوم بیتوته در منی ندارد؛ چرا که تلازمی میان عدم جواز نفر و لزوم بیتوته نمی باشد، بلکه شخص می تواند اسباب و استراحت و غذای او در منی باشد و لکن شب هنگام برای سیاحت و غیر آن از منی خارج شود، که در این فرض عدم نفر از منی صادق است، در حالی که بیتوته در منی محقق نشده است. بنابراین این روایات دلالتی بر لزوم بیتوته در منی ندارند.

و لکن در استدلال بر لزوم بیتوته در منی صحیحه معاویه بن عمّار کافی است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِكَ لِلْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ فَلَا تَبِيتُ إِلَّا بِمِنًى إِلَّا أَنْ يَكُونَ شُغُلُكَ فِي نُسُكِكَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مِنًى.

و صحیحه دیگر معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبِتْ لَیَالِیَ التَّشْرِیقِ إِلَّا بِمِنًى فَإِنْ بِتَ فِی غَیْرِهَا فَعَلَیْکَ دَم.

نهی در صدر این آیه دلالت بر لزوم بیتوته در منی می کند، همانگونه که ذیل آن نیز بنابر تلازم میان لزوم کفاره و حرمت دلالت بر لزوم بیتوته می کند.

الجهه الثالثه:

در دروس فرموده اند: قصد قربت در بیتوته در منی لازم است: چرا که أصل در هر مأموربه تعبّدیّت می باشد.

استدلال:

در تقریر این مطلب که أصل در أمر تعبّدیّت می باشد، مرحوم آ شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند: غرض مولی از أمر تحریک عبد نحوَ الفعل به سبب این أمر می باشد، حال اگر مکلّف از أمر مولی تحریک نشود و به جهت دواعی دیگر مانند داعی نفسانی فعل را انجام دهد، غرض مولی از أمر حاصل نخواهد شد.

مناقشه در استدلال:

و لکن این مطلب تمام نیست؛

چرا که این إدّعاء أوّل الکلام است: چرا که می تواند غرض مولی از أمر تحریک شأنی نحو الفعل باشد، نه تحریک فعلی، به این معنی که: غرض مولی این باشد که اگر مکلّف محرّک دیگری برای انجام فعل نداشته باشد، این أمر محرّک او باشد. و فقط در أمر تعبّدی است که غرض محرّکیت فعلیه است.

و أمّا أدلّه لفظیه ای که برای اثبات این مطلب اقامه شده است: مانند «و ما أمروا إلّا لیعبدوالله مخلصین له الدّین»، در أصول از آن پاسخ داده شده است.

استدلال:

آقای خوئی برای لزوم قصد قربت به دو دلیل استدلال نموده اند:

در کتاب «مستند الناسک» فرموده اند:

ص: ۲۵۸

آیه «فأتموّا الحجّ و العمره لله» ظاهر در لزوم إتیان حجّ و توابع آن برای خداوند متعال می باشد و مبیت در منی از جمله توابع حجّ می باشد.

مناقشه در استدلال:

و لکن اشکال این استدلال واضح است:

طبق صحیحه معاویه بن عمّار؛ «طُفْ بِالْبَیْتِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ائْتِ الْمَرْوَةَ فَاصْعَدْ عَلَیْهَا وَ طُفْ بَیْنَهُمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ ... ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَیْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَکْعَتَیْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِیمَ ع ثُمَّ أَحْلَلْتَ مِنْ کُلِّ شَیْ ءٍ وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّکَ کُلِّه » مبیت در منی خارج از حجّ می باشد و شخصی که أعمال یوم العید و أعمال مکّه را انجام داده است، حجّ را تمام نموده است و اگر چه مبیت در منی بر عهده او باشد.

مگر اینکه مطلبی که در سابق عرض می کردیم، بیان شود که گفتیم: واجبات بعد از إتمام حجّ، اگر چه جزء حجّ نمی باشند و لکن از شؤون آن می باشند، بنابراین مشمول آیه «فأتمّوا الحجّ و العمره لله» خواهند بود، بنابراین طبق این آیه إتیان به مبیت در منی برای خداوند و لله واجب خواهد بود.

و لکن ما با تأمّلی که کردیم، دانستیم این بیان صحیح نیست و تکلّف دارد.

و در تقریر دیگر ایشان در کتاب «المعتمد» به آیه «و اذکروا الله فی أیام معلومات» بر وجوب مبیت در منی استدلال نموده اند.

و لکن همانگونه که عرض کردیم این استدلال نیز تمام نیست.

و لکن إنصاف این است که إرتکاز متشرعه إقتضاء می کند که أعمال حجّ و توابع آن مانند مبیت در منی و رمی جمار، أعمال قربی است و قصد قربت در آن معتبر می باشد. و وجوب این أعمال با مثل حرمت نفر از منی تفاوت دارد؛ چرا که این حکم تحریمی است که بیش از توصلیّت از آن استفاده نمی شود.

واجبات الحجّ /المبيت بمنی /وجوب المبيت بمنی ۹۵/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ /المبيت بمنی /وجوب المبيت بمنی

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد وجوب مبیت در منی بود که ما با توجّه به صحیحه معاویه بن عمّار قائل به وجوب مبیت در منی در شب یازدهم و شب دوازدهم شدیم.

نکته:

الإستدلال:

در کلمات آقای داماد از برخی از روایات عدم وجوب مبیت در منی استفاده شده است:

الأولی: صحیحه سعید بن یسار:

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَاتَتْنِي لَيْلَهُ الْمَبِيتِ بِمِنًى مِنْ شُغُلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

آقای داماد فرموده اند: این روایت دلیل بر عدم وجوب مبیت در منی است:

زیرا مجرّد شغل مجوّز ترک واجب نمی شود، مانند اینکه گفته شود: (کاری داشتم و نماز نخواندم) و امام بفرماید: اشکالی ندارد!

الثانیه: روایت مالک بن أعین:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَنْ يَلْبَثَ بِمَكَّهَ لَيَالِيَ مِنًى فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَجْلِ سِقَايَهِ الْحَاجِ.

آقای داماد فرموده اند: دلالت این روایت نیز بر عدم وجوب مبیت واضح می باشد:

زیرا مجرّد سقایه الحاجّ که منصب عباس بن عبدالمطلّب بوده است، صلاحیّت برای جواز ترک واجب ندارد، بلکه عباس می توانست سقایه الحاجّ را به فرزندان خود که تعداد بسیاری بوده اند، بسپارد و خود مبیت در منی نماید و سپس بعد از ساعاتی به مکّه بازگردد. بلکه نفس تعبیر «أذن له رسول الله» دلالت بر این مطلب می کند که لزوم مبیت در منی از جهت حکم شخصی پیامبر به عنوان أمیر الحاجّ بوده است، نه به عنوان حکم شرعی، و حال حضرت به عموی خود عباس إذن در ترک مبیت می دهد: زیرا ظاهر «أذن له رسول الله» إذن شخصی است، نه إذن شرعی. بنابراین این دو روایت معارض با روایاتی است که دالّ بر وجوب مبیت در منی می باشند.

ص: ۲۶۰

مناقشه در استدلال:

و لکن به نظر ما این دو روایت با روایات سابق تعارضی ندارد:

أمّا صحیحه سعید بن یسار؛

این صحیحه دلالت می کند بر جواز ترک مبیت به منی به مجرّد حاجت عرفیه می نماید، و این مفاد با وجوب فی نفسه مبیت تنافی ندارد، مانند وجوب سوره و وجوب بقاء در مکّه در فاصله زمانی میان عمره تمتع و حجّ تمتع که در روایات است که اگر شخصی مستعجل بود، می تواند سوره را ترک کند و اگر چه ضرورتی در ترک آن نباشد، و یا اگر شخصی حاجت عرفیه داشت، جایز است که از مکّه خارج شود و اگر چه ضرورتی وجود نداشته باشد، مگر اینکه ضرورت و اجماع بر عدم جواز ترک مبیت به منی به مجرّد حاجت عرفیه باشد.

و این صحیحه سعید أخصّ مطلق از صحیحه معاویه بن عمّار که می فرماید: «لا تبت لیالی التشریق إلّا بمنی» می باشد: زیرا مفاد صحیحه معاویه بن عمّار لزوم بیتوته در غیر فرض اشتغال به مناسک حجّ می باشد، چه شغل عرفی باشد و چه نداشته باشد، و مفاد صحیحه سعید جواز ترک مبیت به جهت شغل عرفی است، بنابراین مقدّم بر صحیحه معاویه بن عمّار خواهد بود.

و ظاهر از عنوان «شغل» در صحیحه سعید شغل عرفی است، نه خصوص اشتغال به مناسک حجّ و إلّا أولی تذکّر راوی به آن بود، پس حمل این عنوان بر اشتغال به مناسک عرفی نخواهد بود.

بله، آقای زنجانی در مورد صحیحه سعید بن یسار فرموده اند:

عنوان «شغل» حمل بر شغلی می شود که مجوّز ترک واجب می باشد و آن شغلی است که ترک آن موجب حرج خواهد بود.

ص: ۲۶۱

و لكن اين مطلب وجهى ندارد:

زيرا اين روايت اطلاق دارد، مگر اينكه اجماع بر عدم جواز ترک در غير فرض حرج و ضرورت باشد.

أمّا روايت مالك به أعين؛

اين روايت دلالتى بر عدم لزوم مبيت به منى ندارد: زيرا چه تفاوتى ميان اين روايت با اين دسته از روايات كه مى فرمايد:

مانند روايت رفاعه بن موسى:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ بِهِ بَطَنٌ وَ وَجَعٌ شَدِيدٌ أَ يَدْخُلُ مَكَّةَ حَلَالًا فَقَالَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مُحْرِماً وَ قَالَ يُحْرِمُونَ عَنْهُ إِنَّ الْحَطَّابِينَ وَ الْمُجْتَلِبَةَ أَتَوُا النَّبِيَّ ص فَسَأَلُوهُ فَأَذِنَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوا حَلَالًا.

در مثل اين روايت نيز تعبير «إذن» به كار رفته است. و به نظر ما اين تعبير دلالتى بر عدم وجوب مبيت ندارد: زيرا پيامبر رئيس شريعت اسلام مى باشد، بنابراين اشكالى ندارد كه در ترک يک واجب شرعى از پيامبر إذن گرفته شود و ايشان إذن به آن بدهد؛ زيرا إذن ايشان إذن شرعى و كاشف از إذن خداوند متعال است، بنابراين صاحب منصب سقايه الحاجّ مستثنى از لزوم مبيت در منى مى باشد.

بلكه محتمل است مورد اين روايت، فرض ضرورت باشد، به اينكه ضرورت بوده است كه عباس خود مباشر در سقايت الحاجّ باشد؛ زيرا اين روايت يک قضيه خارجيه است و براى ما عدم وجود ضرورت در اين مورد واضح نيست.

علاوه بر اينكه سند اين روايت ضعيف است: زيرا مالك بن أعين توثيق ندارد، بلكه تضعيف دارد.

نكته:

آقاى زنجانى در دلالت صحيحه معاويه بن عمّار بر وجوب مبيت اشكال نموده و فرموده اند:

معاويه بن عمّار حديث مفصلى در مورد مناسک حجّ نوشته است و لكن فقهاء اين حديث را تقطيع نموده و أبعاض آن را در ابواب مختلف كتب خود ذكر نموده اند، و اين حديث طويل علاوه بر واجبات، مشتمل بر مستحبّات و آداب حجّ نيز مى باشد و در مقام بيان فرد كامل حجّ را كه مشتمل بر واجبات و مستحبات نيز مى باشد، است، بنابراين از خطابات أمر و نهى در اين حديث طويل نمى توان استظهار وجوب و يا حرمت نمود (طبق مبناى ايشان؛ ديگر در اين فرض خطاب أمر و نهى حجّت عقلائيه بر وجوب و حرمت نمى باشد)، بنابراين تعبير «لا ـ تبت ليالى التشريق إلاّ بمنى فإن بتّ فى غيرها فعليک دم» ظاهر در وجوب نخواهد بود.

و سپس فرموده اند: دلیل بر وجوب مبیت تعبیر «إِنْ خَرَجْتَ نِصْفَ اللَّیْلِ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تُصْبِحَ بِغَیْرِهَا» می باشد: زیرا ظاهر اطلاقی «فلا یضرّک» ضرر حقیقی است که مفهوم آن وجود ضرر در خروج از منی قبل از نصف شب می باشد، و با توجّه به اینکه در ترک مستحبّ فقط فوت نفع می باشد، نه وجود ضرر، از این مفهوم لزوم مبیت به منی استفاده می شود.

و لکن این کلام تمام نمی باشد:

زیرا مستحبّات و آداب مذکور در حدیث طویل معاویه بن عمّار به مقداری نیست که غالب بر مقدار واجبات و محرّمات مذکور در آن باشد، بنابراین مانعی از ظهور خطاب أمر و خطاب نهی وارد در این حدیث در وجوب و حرمت نیست.

بله، کلام ایشان در ظهور مفهوم «فلا یضرّک» در وجوب مبیت صحیح می باشد.

نکته:

آقای زنجانی وجه دیگری برای وجوب مبیت در منی ذکر نموده است و آن عبارت «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم» می باشد، ایشان فرموده است:

با توجّه به استقرائی که در موارد ثبوت کفارات در ابواب فقه شده است، دانسته می شود که کفاره در مواردی ثابت است که فعل در حال عمد و اختیار حرام باشد و اگر چه بالفعل به جهت اضطرار و مانند آن حلال می باشد، مانند «ظلّل و کفّر»، که در مثل این موارد کفاره برای جبر نقص و رفع حزازت حاصل از فعل ثابت می باشد، نه به جهت عقوبت. و در هیچ موردی از مواردی که در حال اختیار حلال و مباح می باشد، کفاره ثابت نیست، بنابراین ظاهر از ثبوت کفاره بر ترک مبیت در منی، عدم جواز ترک آن و مبیت به غیر منی در حال اختیار می باشد.

ص: ۲۶۳

این مبنای ایشان در مقابل مبنای آقای داماد و آقای خوئی می باشد؛

آقای داماد می فرماید: میان عنوان «کفاره» و غیر آن مانند «علیه دم» تفصیل است: ظاهر عنوان «کفاره» تکفیر ذنب می باشد، بنابراین در موردی استعمال می شود که فعل بالفعل حرام باشد، و لکن عنوان «علیه دم» ظاهر در حرمت فعل نیست، بلکه محتمل است ثبوت این جزاء به جهت جبر نقص باشد.

و لکن این مبنی ناتمام است:

زیرا عنوان «کفاره» به معنای تکفیر ذنب نیست، بلکه به معنای پوشاندن می باشد، که به همین جهت در قرآن کریم از زارع به عنوان «کافر» تعبیر شده است: «کَمَثَلِ غَیْثٍ أَعْجَبَ الْکُفَّارَ نَباتُه»؛ زیرا او بذر را در زمین می پوشاند، بنابراین مجرّد عنوان «کفاره» دلیل بر عقوبت بر ذنب نمی باشد، بلکه ثبوت آن می تواند که به جهت پوشاندن و تکفیر نقص باشد.

و به همین جهت عنوان «کفاره» در مورد فعل مباح بالفعل نیز استعمال می شود: مانند «ظلّل و کفّر» که در مورد تظلیل در حال اضطرار می باشد که مباح است.

و آقای خوئی می فرماید:

تلازمی میان ثبوت جزاء و اگر چه به عنوان «کفاره» و حرمت فعل و اگر چه در حال عمد و اختیار نمی باشد، و به همین جهت است تأخیر قضاء صوم ماه رمضان که در روایت در مورد آن تعبیر شده است: «یتصدّق لکلّ یوم بمدّ» حتی در حال اختیار حرام نمی باشد، بلکه این جزاء ممکن است به جهت جبر نقص و تکفیر نقص باشد.

و لکن به نظر ما:

ص: ۲۶۴

بـا توجّه به إرتکـاز متشـرعه در حـجّ، ظهور عرفی متشـرّعی از ثبوت جزاء در بـاب حـجّ حرمت فعـل در حال اختیار می باشـد، بنـابراین ظـاهر «فـإن بتّ فی غیرهـا فعلیـک دم» وجوب مبیت در منی و عـدم جواز ترک آن در حـال اختیـار می باشـد. و لکن فرمـایش مطلق آقـای زنجـانی در مورد ظهور ثبوت جزاء در حرمت فعل در حال اختیار تمام نیست: زیرا که اسـتقراء ظهور ساز نمی باشـد و مثـل تعبیر «یتصـدّق لکـلّ یوم بمـدّ» در مورد تـأخیر قضـاء صوم مـاه رمضان ظاهر در حرمت تأخیر در حال اختیار نیست، بلکه محتمل است به جهت جبر نقص باشد، بنابراین جایز است که به اختیار قضاء صوم ماه رمضان تأخیر انداخته شود.

نکته:

برخی فرموده اند: محتمل است که مبیت در منی واجب نباشد، بلکه مبیت در غیر منی حرام باشد.

دو ثمره میان وجوب مبیت در منی و حرمت مبیت در غیر منی وجود دارد:

ثمره أولی: بنابر قول به وجوب مبیت در منی، قصـد قربت در مبیت معتبر می باشد، و لکن بنابر حرمت مبیت در غیر منی، دیگر قصد قربت در ترک مبیت به غیر منی لازم نخواهد بود.

ثمره ثـانیه: بنـابر قول به وجوب مـبیت در منی، صـدق مبیت در منی لازم است، و لکن بنـابر قول به حرمت مبیت در غیر منی، صدق مبیت در منی لازم نمی باشد، بنابراین جایز است که شـخص بخشی از شب را در منی و بخش دیگر را در خارج از منی باشـد: چرا که بیتوته یعنی بودن تمام شب و یا معظم شب در یک مکان، که در این فرض بیتوته در غیر منی صدق نمی کند تا اینکه حرام باشد.

ص: ۲۶۵

و لکن انصاف این است که:

اگر دلیل بر وجوب مبیت در منی، تعبیر «لاـ تبت لیالی التشریق إلاّـ بمنی» باشد، اگر چه این احتمال إراده حرمت معقول می باشد؛ چرا که در این عبارت نهی از بیتوته در غیر منی شده است. و لکن این عبارت و لو با توجّه به ذیل آن «فإن بت فی غیرها فعلیک دم»، ظاهر در وجوب بیتوته در منی می باشد: اگر به معتکف گفته شود: (لا تبت لیالی الإعتکاف إلاّ فی المسجد) ظاهر آن وجوب بیتوته در مسجد می باشد، نه حرمت بیتوته در خارج از مسجد.

بله، عبارت «لا تکرم إلاّ زیداً» به معنای حرمت اکرام غیر زید است و دلالتی بر وجوب إکرام زید ندارد.

و گاهی مناسبت حکم و موضوع موجب ظهور در حرمت می گردد:

مانند اینکه به زنان گفته می شود: «و قرن فی بیوتکنّ» که به این معناست که (خارج از خانه نروید). و لکن در مقام مناسب حکم و موضوع اقتضاء نمی کند که مبیت در غیر منی حرام باشد، بلکه ظهور عرفی آن وجوب مبیت در منی می باشد.

و أمّا مفهوم «فلا یضرّک» که دالّ بر وجود ضرر در مورد خروج قبل از نیمه شب می باشد، ممکن است که به مناسبت حکم و موضوع ظاهر در لزوم بیتوته در منی باشد، و بر فرض در ظهور این جمله در وجوب مبیت در منی مناقشه شود و گفته شود که: محتمل است که ترتّب زیان بر خروج قبل از نیمه شب، به جهت حرمت مبیت در غیر منی باشد، همان صدر روایت «لا تبت لیالی التشریق إلاّ بمنی» در اثبات وجوب کافی است.

آقای خوئی در اثبات وجوب مبیت فرمودند:

تعبیر «و اذکروا الله فی أیام معلومات» که مراد أیام تشریق است، ظاهر در وجوب مبیت در منی می باشد: چرا که «ذکر الله» واجب و باید به داعی قربی باشد، بنابراین مراد از آن بیتوته در منی است.

و لکن ما این مطلب را نپذیرفتیم و گفتیم:

«ذکر الله» در أیام و لیالی تشریق واجب نیست، بلکه مستحبّ می باشد، و بر فرض تسلیم وجوب آن، وجهی برای لزوم أداء آن به داعی قربی نیست و ذکر الله می تواند واجب توصّلی باشد.

فرع دیگر:

نفر از منی قبل از ظهر روز دوازدهم جایز نمی باشد و اگر چه مجرّد خروج قبل از ظهر و رجوع به منی حرام نمی باشد.

در مناسک مرحوم امام ذکر شده است که:

حرمت نفر از منی قبل از ظهر روز دوازدهم مختصّ به کسی است که شب دوازدهم را تا صبح در منی بماند، أمّا نفر از منی به مکّه در شب دوازدهم حرام نمی باشد.

و لکن ظاهر این است که این نقل اشتباه از أعاظم مجلس استفتاء ایشان می باشد: زیرا مرحوم امام خود به صورت مطلق در تحریر الوسیله فرموده اند: «لا یجوز النفر قبل زوال یوم اثنی عشر». و این مطلب مطابق اطلاق روایاتی که در مورد آیه «و من تعجّل فلا اثم علیه و من تأخر فلا اثم علیه» می باشد.

المبیت بمنی /وجوب المبیت لیله الثالث عشر /وجوب المبیت لیله الثالث عشر فیما بقی بمنی إلی الغروب ۹۵/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: المبیت بمنی /وجوب المبیت لیله الثالث عشر /وجوب المبیت لیله الثالث عشر فیما بقی بمنی إلی الغروب

ص: ۲۶۷

(مسأله ۴۲۶): إذا تهیأ للخروج و تحرک من مکانه و لم یمکنه الخروج قبل الغروب للزحام و نحوه فان أمکنه المبیت وجب ذلک، و إن لم یمکنه أو کان المبیت حرجیا جاز له الخروج، و علیه دم شاه علی الأحوط.

حاجی بعد از زوال روز دوازدهم جایز است که از منی نفر کند و لکن گاهی تا غروب آفتاب موفق به نفر نمی شود و شب داخل می شود در حالی که او در منی می باشد، بر چنین شخصی واجب است که شب سیزدهم را در منی بیتوته کند؛

برای این مسأله پنج صورت ذکر می شود:

الصوره الأولی: شخص اساس و وسایل خود را جمع نموده و آماده خروج می شود و لکن قبل از خروج از خیمه و منزل شب داخل می گردد؛ این فرض قدر متیقن از روایات لزوم مبیت در شب سیزدهم می باشد:

صحیحه معاویه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِیمَ بِمَکَّهَ وَ تَبِیتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّیْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتْ بِمِنًی وَ لَیْسَ لَکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّی تُصْبِحَ.

صحیحه حلبی:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلَا یَنْفِرْ حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَکَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ یَنْفِرْ.

بله، اگر بقاء در منی برای او حرجی باشد، مانند این فرض که تمام حجّاج کوچ نموده و او تنها مانده است، در این فرض «لا حرج» وجوب مبیت در منی و یا حرمت مبیت در غیر منی را رفع می نماید.

ص: ۲۶۸

أمّا آیا در فرض ترک مبیت به جهت حرج، کفاره ترک مبیت در منی نیز رفع می شود یا خیر؛

استدلال:

آقای خوئی فرموده اند: لزوم کفاره نیز رفع می گردد:

زیرا حدیث رفع و دلیل «لا ـ حرج» نفی جمیع آثار می نمایند، که یکی از آثار ترک مبیت لزوم کفاره دم است که رفع می گردد.

بله ایشان به جهت رعایت نظر مشهور، در پرداخت کفاره احتیاط واجب می نمایند.

مناقشه در استدلال:

و لکن ما این بیان آقای خوئی را قبول نداریم:

چرا که أوّلاً: منصراف از حدیث رفع و دلیل «لا حرج» آثاری است که به جهت عقوبت و مؤاخذه جعل شده است، نه جمیع آثار؛ اگر گفته شود: «من مسّ میتاً وجب علیه الغسل» و شخص مضطرّ به مسّ میّت شود، وجوب غسل رفع نمی گردد؛ زیرا جعل وجوب غسل از جهت عقوبت نمی باشد. حال اگر کفاره ثابت بر ترک مبیت به جهت عقوبت نباشد، بلکه به طور جزم و یا احتمال برای جبر نقص باشد، دیگر نمی توان برای رفع آن در موارد جواز ترک مبیت به منی، به «لا ـ حرج» و حدیث رفع تمسّک نمود.

ثانیاً: مواردی که به نظر عرف فعل مصداق «ما لا یطیقون» و یا «ما اضطروا إلیه» نمی باشد و فقط صرف حرج است، از «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نفی کفاره استفاده نمی شود: چرا که این دلیل فقط تکلیف حرجی را رفع می کند که آن لزوم مبیت در منی است و لکن دلالتی بر رفع کفاره ندارد: زیرا پرداخت کفاره دم حرجی نیست، همانگونه که «لا ضرر» نیز جمیع آثار و کفاره را نفی نمی کند.

ص: ۲۶۹

استدلال:

بله، ما بعید نمی دانیم در مواردی که نفر از منی و ترک بیتوته جایز می باشد، کفاره نیز رفع می گردد:

زیرا ما از روایت استفاده نمودیم که این کفاره به جهت عقوبت جعل شده است، نه اینکه به جهت جبر نقص وارد در حجّ حاصل از ترک مبیت جعل شده باشد؛

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فَإِنْ بِتَّ فِی غَیْرِهَا فَعَلَیْکَ دَم .

ظاهر از تفریع «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم» بر صدر روایت استفاده می شود که لزوم کفاره به جهت ترک مبیت در منی که واجب است و یا إرتکاب مبیت در غیر منی که حرام است، می باشد، که با رفع حرمت مبیت در غیر منی و یا وجوب مبیت در منی، دیگر کفاره بر إرتکاب حرام و یا ترک واجب مورد نخواهد داشت.

و همچنین در ذیل این روایت می فرماید:

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ یَزَلْ فِی طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ فِی السَّعْیِ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ حَتَّی یَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ کَانَ فِی طَاعَهِ اللَّهِ .

از تعلیل «کان فی طاعه الله» برای نفی لزوم کفاره استفاده می شود که جعل کفاره دم بر ترک مبیت به منی به جهت عقوبت است، و در فرض حرج و مانند آن که ترک مبیت جایز می باشد، عقوبت معنی ندارد.

بله، اگر جعل کفاره به جهت جبر نقص باشد، دیگر مانند «لا حرج» دلالتی بر نفی کفاره نخواهد داشت.

نکته:

برای عبارت «لیس علیه شیء کان فی طاعه الله» دو معنی شده است:

معنای أوّل:

مشهور از جمله آقای خوئی فرموده اند:

ص: ۲۷۰

این عبـارت تعلیـل جواز عـدم بیتوته در منی است: (ترک بیتوته در منی و اشـتغال به مناسـک حـجّ در مکّه جایز است، چرا که اشـتغال به مناسـک حـجّ طـاعه الله است)، و از آن جهت که علّت معمّم است، بنـابراین ترک مـبیت به منی در لیـالی تشـریق و اشـتغال بـه هر فعلی در مکّه که فی نفسه عبـادت و طـاعت خداونـد است، جـایز خواهـد بـود، و به همین جهت است که آقـای سیستانی می فرماید: ترک بیتوته در منی و اشتغال به نظر به بیت الله که عبادت است، جایز می باشد.

و لکن طبق این معنی اشکال به آقای خوئی و آقای سیستانی این است که:

این روایت مقیّـد به طـاعت خداونـد در مکّه نمی باشـد، بلکه اطلاـق دارد و شامل هر طاعتی و اگر چه در غیر مکّه باشـد، می گردد، بلکه این روایت مقیّـد به عبـادت نیز نشـده است، بلکه شامـل طـاعت غیر عبـادتی نیز است، ماننـد اینکه مبیت به منی را ترک کند و مشغول درمان بیماران گردد.

معنای دوم:

این روایت و این عبارت هیچ نظری به جواز ترک مبیت به منی ندارد و تعلیل برای جواز ترک مبیت نمی باشد، بلکه فقط ناظر به عدم لزوم کفاره و تعلیل برای آن می باشد، و معنای آن این است که: (این شخصـی که ترک مبیت به منی نموده و مشـغول به مناسک حـجّ شـده است، از آن جهت که در این ترک مبیت مطیع خداونـد می باشـد، کفاره بر او واجب نمی باشـد)، و در این عبارت تعبیر به «لیس علیه شیء» شد، نه تعبیر به «لا بأس».

ص: ۲۷۱

بنابراین طبق این معنی نمی توان جواز ترک مبیت به منی و اشتغال به عبادتی مانند نظر به بیت الله و یا قرائت قرآن در مسجد الحرام را استفاده نمود؛ زیرا اینکه ترک مبیت در منی در این موارد مصداق طاعه الله باشد و ترک مبیت در منی جایز باشد، أوّل الکلام است، بلکه اطلاق دلیل «لا تبت إلّا بمنی» نفی مصداقیت آن برای طاعت خداوند است.

بله، اگر در موردی ترک مبیت در منی جایز بود، از این تعلیل عدم لزوم کفاره نیز ثابت می گردد.

استظهار ما از این عبارت همین معنی می باشد که آقای زنجانی نیز آن را تقویت نموده است.

و طبق این معنی دوم از روایت دو نتیجه گرفته می شود:

نتیجه أوّل: ترک مبیت به منی در حال اختیار فقط در مورد اشتغال به مناسک حجّ در مکّه (طواف و سعی و طواف نساء) و اگر چه همراه با مستحبّات آن جایز می باشد؛

زیرا در این روایت سائل فرض اشتغال به مناسک تا طلوع فجر نموده است که این نشانگر انجام مناسک به همراه مستحبّات می باشد که امام علیه السلام فرمودند: «لیس علیه شیء».

نتیجه دوم: در هر موردی که شخص در ترک مبیت در منی مطیع خداوند باشد و اگر چه این ترک به جهت إنقاذ جان مؤمن که خود مصداق طاعت خداوند است، باشد، کفاره لازم نمی باشد.

مناقشه در استدلال:

و لکن شبهه ای در مقام است و آن عبارت از این است که:

هر مجوّز ترک مبیت به منی مصداق طاعه الله نیست: زیرا طاعه الله فعلی است که مأمور به و لو به نحو استحبابی باشد، در حالی که «لا حرج» فقط جواز ترک مبیت و اشتغال به فعل دیگر را ثابت می کند، نه اینکه أمر به ترک مبیت در منی و اشتغال به غیر آن را ثابت نماید. و به عبارت دیگر: دلیل «لا ـ حرج» دلیل بر این است که شخص عاصی نمی باشد، نه اینکه مطیع خداوند متعال است. بنابراین استدلال به این صحیحه برای نفی لزوم کفاره در فرض حرج تمام نمی باشد.

ص: ۲۷۲

جواب از مناقشه:

و لکن انصاف این است که این اشکال قابل جواب می باشد:

زیرا ظاهر از «کان فی طاعه الله» این است که این شخص نا فرمانی خداوند و سرپیچی از فرمان او را نکرده است، نه اینکه فرمان و أمر خداوند را اطاعت نموده است؛ تعبیر «المطیع لله و لرسوله» به این معنی است که شخص عاصی و نافرمان خداوند و رسول نمی باشد، نه اینکه او فقط اوامر وجوبی و استحبابی را انجام می دهد و مشغول به مباحات نمی شود.

و به عبارت دیگر: ظاهر از عبارت «لیس علیه شیء کان فی طاعه الله» این است که کفاره ثابت در ترک مبیت، عقوبتی است و در موارد حرج که تکلیف رفع می گردد، عقوبت ثابت نیست.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی لیالی التشریق /مسأله ۴۲۶ لزوم المبیت لیله الثالث عشر إن بقی إلی الغروب ۹۵/۰۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی لیالی التشریق /مسأله ۴۲۶: لزوم المبیت لیله الثالث عشر إن بقی إلی الغروب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مسأله ۴۲۶ واقع شد که اگر شخصی تا هنگام غروب در منی باقی بماند و از منی کوچ نکند، مبیت در شب سیزدهم بر او واجب است، و این مسأله خود پنج صورت دارد که صورت أوّل بررسی و حکم به وجوب مبیت در این صورت شد.

بحث در مورد صوره أولی از بقاء شخص در منی تا هنگام غروب شب سیزدهم بود که عرض کردیم در این صورت مبیت در شب سیزدهم لازم است، و در فرض حرج مبیت لازم نیست و همانطور که کفاره نیز واجب نمی باشد:

چرا که از صحیحه معاویه بن عمّار استفاده می شود که جهت ثبوت کفاره بر ترک مبیت عقوبت می باشد، بنابراین در فرض حرج که ترک مبیت جایز می باشد، کفاره نیز ثابت نخواهد بود.

ص: ۲۷۳

و لکن این شبهه وجود دارد که تعبیر «کان فی طاعه الله» مختصّ به موردی است که ترک مبیت اطاعت خداوند باشد، به این صورت که ترک مبیت و اشتغال به فعل دیگر متعلّق أمر و اگر چه أمر استحبابی قرار بگیرد، و این شبهه ای است که قابل إغماض نمی باشد: چرا که واضح نیست که «کان فی طاعه الله» به معنای مجرّد عدم عصیان باشد، و اینچنین نیست که قطع به عدم استحباب ترک مبیت و اشتغال به مناسک حجّ که مورد این صحیحه است، باشد، بلکه محتمل است که ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به مناسک حجّ مستحبّ و یا عدل واجب تخییری باشد، به این صورت که یا مبیت به منی واجب است و یا اشتغال به مناسک حجّ. و به همین جهت احتیاط واجب این است که در فرض حرج و ترک مبیت کفاره دم پرداخت شود.

بله، اگر ترک مبیت متعلّق أمر باشد، مانند فرضی که حفظ نفس متوقف بر ترک مبیت است، در اینصورت کفاره نیز رفع خواهد شد.

بله، در منع ثبوت کفاره در فرض حرج می توان بیان دیگری ذکر نمود و آن عبارت از این است که:

أدلّه لزوم کفاره در ترک مبیت دو روایت می باشد:

روایت جعفر بن ناجیه که ما در سند آن مناقشه داریم، اگر چه آقای خوئی آن را پذیرفته است. و دیگری صحیحه معاویه بن عمّار می باشد «فإن بتّ فی غیرها فعلیک دم»، و لکن عموم این صحیحه نسبت به فرض حرج واضح نیست؛

چرا که این عبارت تفریع بر نهی از مبیت به غیر منی در صدر صحیحه شده است: «لا تبت إلّا بمنی»، و علی الأقلّ محتمل است که کفاره مترتّب بر عصیان نهی از مبیت در غیر منی باشد، در حالی که در فرض حرج نهی از مبیت به غیر منی وجود ندارد.

ص: ۲۷۴

الصوره الثانیه:

شخص از منزل خود در منی خارج می شود و لکن قبل از خروج از منی آفتاب غروب می کند؛

مرحوم علّامه در تذکره فرموده اند: «الأقرب عدم وجوب المبیت؛ لمشقه الرفع و الحطّ»؛

و لکن این کلام صحیح نیست:

زیرا اگر مراد ایشان تمسّک به «لا حرج» است، این کلام ایشان أخصّ از مدّعی خواهد بود: چرا که همگان بعد از جمع اسباب خروج از منزل، از رجوع به منی و مبیت در آن به حرج شخصی دچار نمی شوند، بلکه نوع حجّاج در این فرض از رجوع و مبیت به منی دچار حرج نمی شوند. بله، در هر موردی که حرج شخصی حاصل شود، دلیل «لا حرج» لزوم را رفع می کند.

استدلال؛

مرحوم آقای داماد فرموده اند:

أشبه این است که گفته شود: طبق قاعده أوّلیه حتی با قطع نظر از دلیل «لا-حرج» بیتوته در این فرض لازم نیست: زیرا به نظر عرف در این صورت به مجّرد جمع وسایل و خروج از منزل عنوان «إنّه نفر» صدق می کند، و آنچه موضوع اثر می باشد، عنوان «نفر» است، نه خروج از منی؛

روایت أبی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَنْفِرُ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ قَالَ لَهُ أَنْ یَنْفِرَ مَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَنْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ فَإِنْ هُوَ لَمْ یَنْفِرْ حَتَّی یَکُونَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَا یَنْفِرْ وَ لْیَبِتْ بِمِنًی حَتَّی إِذَا أَصْبَحَ وَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْیَنْفِرْ مَتَی شَاءَ.

صحیحه حلبی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلَا یَنْفِرْ حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَکَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ یَنْفِرْ.

مناقشه؛

و لکن به نظر ما این فرمایش ایشان ناتمام است:

اگر مراد از عنوان «لم ینفر» نفر از منزل باشد، لازم می آید خروج از منزل قبل از زوال روز دوازدهم حرام باشد، در حالی که بسیاری قبل از زوال وسایل خود را جمع نموده و رمی جمرات نموده و در کنار جمره عقبه تا زوال آفتاب منتظر می شوند، سپس از منی خارج می گردند! این مطلب نشاندهنده این است که معهود از عنوان «نفر» نفر از منی می باشد، که با توجّه به این مطلب ظاهر این روایات این خواهد بود که نفر از منی قبل از غروب آفتاب موضوع می باشد، نه نفر از منزل، و از جهتی دیگر در فرضی که شخص از منزل خارج می شود و لکن قبل از غروب آفتاب موفق به خروج از منی نمی شود، صدق می کند که «أنّه لم ینفر من منی حتی أدرکه المساء»؛ زیرا نفر از منی بدون خروج از منی ممکن نیست.

مثال: شخصی که ده روز در قم اقامت نموده و حال وسایل خود را از هتل جمع می کند و به قصد خروج از قم، از هتل خارج می شود و لکن برای زیارت به حرم می رود؛ در این فرض صدق نمی کند که او از قم کوچ نموده است.

و به همین جهت نیز ظاهر روایات جواز نفر از منزل قبل از زوال روز دوازدهم می باشد.

بله، اگر شکّ شود که مراد از عنوان «نفر» نفر از منی است و یا نفر از منزل، شبهه مفهومیه خواهد بود، که در اینصورت رجوع به برائت از لزوم مبیت در شب سیزدهم و برائت از حرمت نفر از منزل قبل از زوال می شود.

ص: ۲۷۶

ممکن است اشکال شود و گفته شود:

علم اجمالی است که یکی از این دو أصل برائت خلاف واقع می باشد:

زیرا یا مراد از «نفر»، نفر از منی است، بنابراین برائت از لزوم مبیت در شب سیزدهم خلاف واقع خواهد بود، و یا مراد نفر از منزل است، بنابراین برائت از حرمت نفر از منزل قبل از زول خلاف واقع خواهد بود؛

و لکن در پاسخ از این اشکال می گوییم:

اگر چه یکی از این دو برائت خلاف واقع است و لکن جمع میان این دو برائت اشکال ندارد و این دو أصل با یکدیگر تعارض نمی کنند:

زیرا در مقام مکلّف واحد علم به تکلیف فعلی معلوم بالإجمال ندارد: چرا که کسی که قصد خروج از منزل قبل از زوال و خروج از منی قبل از غروب دارد، اگر چه علم دارد که موضوع حرمت نفر از منزل قبل از زوال (بر فرض ثبوت آن) قرار می گیرد و لکن علم ندارد که موضوع لزوم مبیت به منی قرار می گیرد که موضوع آن عبارت از «من لم ینفر من منی حتی أدرکه المساء و هو بمنی» می باشد، و در منجّزیت علم اجمالی علم مکلّف واحد به تکلیف فعلی شرط می باشد، و حال بعد از نفر از منزل قبل از زوال، موفق به نفر از منی قبل از غروب نشود، برائت از لزوم مبیت به منی در این شب نیز بدون معارض جاری می شود؛ زیرا علم اجمالی به تکلیف فعلی نمی باشد.

بنابراین جریان أصل برائت از هر دو تکلیف محذوری ندارد: چرا که مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف فعلی معلوم بالإجمال نمی باشد.

مثال: علم می باشد که یا إکرام زید واجب است و یا إکرام عمرو بنابر تقدیر زیارت او واجب است؛ در این فرض اگر شخص قصد زیارت عمرو نداشته باشد، از آن جهت که علم به تحقق شرط وجوب إکرام عمرو نخواهد بود، علم اجمالی به تکلیف فعلی وجود نخواهد داشت، بنابراین برائت از وجوب إکرام زید بدون معارض جاری خواهد بود، و حال اگر شخص با توجّه به این برائت إکرام زید را ترک نمود و زمان وجوب إکرام او و بنابر تقدیر وجوب آن به طور جزم و یا احتمال گذشت، سپس او قصد زیارت عمرو نمود، در این فرض نیز برائت از وجوب إکرام عمرو جاری می شود: زیرا در این حال نیز علم به تکلیف فعلی وجود ندارد.

بله، اگر شخص از ابتدا بناء بر خروج از منزل قبل از زوال و عدم خروج از منی قبل از غروب داشته باشد، علم اجمالی به تکلیف فعلی حاصل می شود که: یا مراد از «نفر» در روایات نفر از منزل می باشد، بنابراین نفر او از منزل قبل از زوال حرام خواهد بود و یا مراد نفر از منی می باشد، بنابراین مبیت در شب سیزدهم بر او واجب خواهد بود. و لکن این فرض متعارف نمی باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مسأله ۴۲۶ وجوب المبیت لیله الثالث عشر إن بقی إلی الغروب ۹۵/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مسأله ۴۲۶: وجوب المبیت لیله الثالث عشر إن بقی إلی الغروب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مسأله ۴۲۶ بود که اگر شخصی تا غروب آفتاب شب سیزدهم در منی باقی بماند و از منی کوچ نکند، مبیت در شب سیزدهم بر او واجب است، که این فرض خود پنج صورت دارد که حکم صورت أوّل و دوم بررسی و بیان شد.

ص: ۲۷۸

الصوره الثالثه:

شخص قبل از غروب آفتاب از منی خارج می شود و لکن به جهت حاجتی، دوباره قبل از غروب به منی رجوع می کند و در حالی که در منی می باشد، غروب آفتاب محقق می گردد؛

استدلال؛

مرحوم آقای داماد فرموده اند:

این رجوع شخص به منی کاشف از این است که خروج سابق او نفر از منی نبوده است، بنابراین چنین کسی مصداق «من لم ینفر من منی و أدرکه المساء» خواهد بود، پس مبیت در شب سیزدهم بر او واجب می باشد.

مناقشه؛

به نظر ما این فرمایش ناتمام است:

زیرا به نظر عرف اگر شخصی وسایل خود را جمع نماید و از منی خارج شود و لکن به جهت حاجت کوچکی (مانند اینکه قصد ردّ أمانت به کسی در منی دارد) به منی بازگردد، او از منی کوچ نموده است و لکن دوباره به منی بازگشته است. و رجوع به منی به جهت حاجت مختصر ناقض نفر سابق و صدق نفر بر خروج سابق نمی باشد. و فرضِ صورت سوم فرضی است که شخص از منی نفر و کوچ نموده است و لکن دوباره به منی رجوع کرده است.

بله، در فرضی که شخص یک قدم از منی خارج می شود و به منی رجوع می کند و در این حال آفتاب غروب می کند، «نفر از منی» صادق نخواهد بود و باید شب را در منی بیتوته کند.

استدلال؛

آقای زنجانی فرموده است:

در این صورت سوم «نفر از منی» صادق می باشد و لکن این مطلب در نفی وجوب مبیت در این فرض کافی نیست؛ چرا که موضوع وجوب مبیت در شب سیزدهم که عنوان «من أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، بر این شخص که بعد از نفر، دوباره به منی رجوع کرده و در حالی که در منی است، غروب محقق شده است، صادق می باشد.

آقای خوئی نیز طبق تقریرات مستند الناسک، این مطلب را ذکر نموده و فرموده اند:

«یجب علیه المبیت لکون الموضوع من جائه اللیل و هو فی منی، بل یستکشف من العود المذکور أنّ السابق لم یکن نفراً»؛

ظاهر این کلام إدّعاء دو مطلب می باشد:

مطلب أوّل: کشف رجوع از عدم تحقق نفر.

مطلب دوم: بر فرض که نفر صادق باشد و لکن اطلاق « من أدرکه المساء و هو بمنی یجب علیه المبیت» شامل این مورد نیز می باشد.

مناقشه؛

و لکن به نظر ما این مطلب نیز قابل مناقشه می باشد:

در این باب عمده سه روایت است:

الروایه الأولی: صحیحه الحلبی؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ تَعَجَّلَ فِی یَوْمَیْنِ فَلَا یَنْفِرْ حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِنْ أَدْرَکَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ یَنْفِرْ.

ظاهر ذیل این است که «فإن أدرکه المساء قبل أن ینفر من منی بات و لم ینفر»، که این مفاد نسبت به شخصی که «تحقق النفر منه ثمّ رجع إلیه و أدرکه المساء» اطلاق ندارد.

الروایه الثانیه: صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِیمَ بِمَکَّةَ تَبِیتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّیْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِت بِمِنًی فَلَیْسَ لَکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّی تُصْبِحَ.

این نقل مذکور مطابق نقل تهذیب و وسائل از کافی و نسخه ای دیگر از کافی است، که در تعلیقه چاپ دارالحدیث ذکر شده است. و لکن در نسخ دیگر کافی، از جمله نقل وافی از آن، اینچنین تعبیر شده است: «فبت بِمِنًی وَ لَیْسَ لَکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتّی تُصْبِح».

ظاهر «فبت» طبق نقل کافی صیغه أمر می باشد: «فبت» بالسکون؛ طبق این نقل این روایت نسبت به مقام اطلاق خواهد داشت و شامل دو فرد خواهد بود: فرد متعارف که شخص تا غروب آفتاب از منی نفر نمی کند و فرد نادر که شخص قبل از غروب نفر می کند و لکن دوباره رجوع به منی می کند؛ چرا که مراد از «بعد النفر الأوّل» بعد زمان النفر الأوّل می باشد.

البته مراد اینست که إدّعای اطلاق این روایت طبق این نقل جزافه نمی باشد و اگر چه نفی اطلاق این نقل و إدّعای انصراف آن از مقام ممکن می باشد.

أمّا طبق نقل تهذیب ظاهر «فبت» صیغه ماضی «فبتَّ» می باشد؛ چرا که اگر صیغه أمر بود، نباید جمله «لیس لک أن تخرج منها» با فاء تفریع بر آن می شد، و علی الأقلّ احتمال ماضویت در این تعبیر می باشد، که طبق این نقل بیتوته در منی مفروغ عنه و جزء الشرط خواهد بود و این روایت در مقام بیان حکم بیتوته در منی در شب سیزدهم نخواهد بود، بلکه مفاد آن همان مفاد روایاتی است که از خروج از منی تا طلوع شمس در صورت بیتوته در شب نهی می کند، بلکه برخی روایات در این فرض از خروج از منی تا زوال شمس روز سیزدهم نهی می کند، که این در مقابل شب یازدهم و دوازدهم است که بعد از بیتوته تا نیمه شب، خروج از منی جایز می باشد.

حال که صحیحه معاویه بن عمّار دارای دو نقل می باشد، این صحیحه مجمل خواهد بود.

الروایه الثالثه: روایت أبی بصیر؛

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَنْفِرُ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ قَالَ لَهُ أَنْ یَنْفِرَ مَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَنْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ فَإِنْ هُوَ لَمْ یَنْفِرْ حَتَّی یَکُونَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَا یَنْفِرْ وَ لْیَبِتْ بِمِنًی حَتَّی إِذَا أَصْبَحَ وَ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْیَنْفِرْ مَتَی شَاءَ.

در وسائل عوض از تعبیر «تصفَرَّ الشمس» که به معنای این است که خورشید زرد شود، تعبیر «تسفِرَ الشمس» شده است، و لکن ظاهر عدم صحّت این نقل می باشد: زیرا این تعبیر فقط در نقل وسائل وجود دارد و لکن در تهذیب و من لا یحضره الفقیه تعبیر «تَصفَرَّ الشمس» می باشد، و در لغت نیز «سَفَرَ الشمس» که به معنای این است که خورشید به سفر رفت و کنایه از غروب آن می باشد، ذکر نشده است. بله در مورد طلوع خورشید می باشد که «و الصبح إذا أسفر».

در این روایت با توجّه به «فإن هو لم ینفر ... و لیبت بمنی» موضوع وجوب مبیت عدم النفر می باشد، بنابراین این روایت شامل صورت سوم که شخص ابتدا نفر نموده و سپس رجوع کرده است، نخواهد بود.

أمّا سند این روایت:

این روایت دو سند دارد: سند این روایت در «تهذیب» مشتمل بر محمّد بن سنان و سند آن در «من لا یحضره الفقیه» مشتمل بر علیّ بن أبی حمزه بطائنی می باشد، که به همین جهت از نظر آقای خوئی این روایت به هر دو سند ضعیف می باشد و از نظر آقای زنجانی به هر دو سند معتبر می باشد، و لکن به نظر ما اگر چه این روایت به سند تهذیب ضعیف است: چرا که وثاقت محمّد بن سنان ثابت نیست، و لکن به سند فقیه معتبر می باشد: زیرا علیّ بن أبی حمزه با توجّه به استصحاب وثاقت او ثقه می باشد.

ص: ۲۸۲

حاصل مطلب:

بنابراین نتیجه در صورت ثالثه عدم وجوب مبیت در شب سیزدهم می باشد و اگر چه خوب است که احتیاط ترک نشود.

الصوره الرابعه:

شخص در حالی که بناء بر بقاء در منی در شب سیزدهم دارد، از منی بدون قصد نفر خارج می شود و سپس بعد از غروب آفتاب به منی باز می گردد؛

چنین شخصی از جهتی نفر از منی نکرده است و از جهت دیگر عنوان «من أدرکه المساء و هو بمنی» نیز بر او صادق نیست، و لکن بعید نیست که مبیت در باقی شب بر او واجب باشد: زیرا قرآن کریم حجّاج را به دو قسم تقسیم نموده است: «فمن تعجّل فی یومین فلا إثم علیه و من تأخّر فلا إثم علیه» و چنین شخصی از آن جهت که مصداق قسم أوّل نمی باشد، داخل در قسم دوم که تأخیر لازم است، خواهد بود، و روایات نیز نفر را فقط در فاصله زمانی میان زوال و غروب شمس جایز دانسته بود: «له أن ینفر ما بینه و بین أن تصفرّ الشمس».

و اطلاق ذیل روایت أبی بصیر: «فَإِنْ هُوَ لَمْ یَنْفِرْ حَتَّی یَکُونَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَا یَنْفِرْ وَ لْیَبِتْ بِمِنًی» شامل او می شود و اگر چه در هنگام غروب در منی نبوده است.

و صحیحه حلبی «فَإِنْ أَدْرَکَهُ الْمَسَاءُ بَاتَ وَ لَمْ یَنْفِرْ» مفهوم ندارد که لزوم مبیت را از شخصی که در هنگام غروب در منی نبوده است، نفی کند؛ چرا که مراد از آن « إن أدرکه المساء و هو لم ینفر»، نه اینکه مراد « إن أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، بلکه حتی اگر مراد «إن أدرکه المساء و هو بمنی» باشد، مفهوم نخواهد داشت: چرا که در مقام حکم فرض غالب از عدم نفر می باشد که شخص تا هنگام غروب در منی باقی می ماند، نه فرد غیر متعارف که شخص نفر نمی کند و در هنگام غروب خارج از منی می باشد.

ص: ۲۸۳

الصوره الخامسه:

شخص به قصد نفر از منی خارج می شود و لکن بعد از غروب آفتاب، به جهت حاجتی به منی باز می گردد؛

به طور قطع مبیت بر چنین شخصی واجب نیست: چرا که قبل از غروب نفر نموده و در هنگام غروب در منی نبوده است، و آن کلام آقای داماد که می فرمود: (رجوع بعد از نفر کاشف از این است که نفر سابق نفر نبوده است)، اگر هم صحیح باشد، مربوط به فرض رجوع قبل از غروب می باشد، نه فرض رجوع بعد از غروب.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /التخییر فی البیتوته بین النصف الأوّل للّیل و النصف الآخر ۹۵/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /التخییر فی البیتوته بین النصف الأوّل للّیل و النصف الآخر

(مسأله ۴۲۷): من وجب علیه المبیت بمنی لا- یجب علیه المکث فیها نهارا بأزید من مقدار یرمی فیه الجمرات و لا یجب علیه المبیت فی مجموع اللیل فیجوز له المکث فی منی من أول اللیل الی ما بعد منتصفه أو المکث فیها قبل منتصف اللیل الی الفجر و الأولی لمن بات النصف الأول، ثمّ خرج أن لا یدخل مکه قبل طلوع الفجر.

عدم وجوب حضور در منی در روزهای دهم و یازدهم و دوازدهم مگر به مقدار أعمال و رمی جمرات واضح است و شکّی در آن نیست، بلکه اگر استنابه بر شخص به مثل مرض جایز باشد، حضور حتی به مقدار یک لحظه نیز در منی واجب نمی باشد.

أمّا بیتوته در شب یازدهم:

مشهور قائل به وجوب تعیینی بیتوته در منی در نیمه أوّل این دو شب و عدم وجوب بیتوته نیمه دوم آن می باشند. و لکن مرحوم حلبی قائل به وجوب تخییری میان بیتوته نیمه أوّل شب و نیمه دوم شب می باشد.

ص: ۲۸۴

مرحوم امام نیز مانند مشهور قائل به قول أوّل بوده و می فرمایند: در فرض ترک بیتوته نیمه أوّل شب، حال به جهت عصیان و یا نسیان و یا جهل، بیتوته در نیمه دوم واجب خواهد بود.

مشهور می فرمایند:

مقتضای اطلاق أدلّه لزوم بیتوته، بیتوته در تمام شب می باشد و لکن با توجّه به اینکه در فرض بیتوته در نیمه أوّل شب، دلیل بر جواز ترک بیتوته در نیمه دوم شب وارد شده است، حکم به لزوم تعیینی بیتوته در نیمه أوّل شب و عدم لزوم بیتوته در نیمه دوم شب می شود.

و لكن مرحوم آقای خوئی می فرماید:

از روايات وجوب تخييری ميان بيتوته نيمه أوّل شب و بيتوته نيمه دوم شب تا طلوع فجر استفاده می شود؛

ايشان استدلال به برخی از روايات می فرمايد:

صحيحه معاويه بن عمّار:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبِتْ لَيَالِیَ التَّشْرِيقِ إِلَّا بِمِنًى فَإِنْ بِتَّ فِی غَيْرِهَا فَعَلَيْکَ دَمٌ فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفِ اللَّيْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِی مِنًى إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَغَلَكَ نُسُكُكَ أَوْ قَدْ خَرَجْتَ مِنْ مَكَّةَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّکَ أَنْ تُصْبِحَ فِی غَيْرِهَا.

معتبره جعفر بن ناجيه:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الرَّجُلُ مِنْ مِنًى أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفُ لَهُ اللَّيْلُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًى- وَ إِذَا خَرَجَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصْبِحَ بِغَيْرِهَا.

ظاهر اين دو روايت جواز خروج در نيمه أوّل شب به شرط بيتوته در نيمه دوم شب تا طلوع فجر می باشد، بنابراين ظاهر اين دو روايت تخيير می باشد.

ص: ۲۸۵

و لکن ممکن است که به این استدلال اشکال و گفته شود:

در این دو روایت قضیه شرطیه بیان شده است و قضیه شرطیه دلالت بر جواز ایجاد شرط نمی کند، بنابراین «إذا خرج الرّجل من منی أوّل اللّیل» دلیل بر جواز این شرط نمی باشد، مانند اینکه گفته شود: «من أفطر فی شهر رمضان یجب علیه عتق رقبه» که دلالت بر جواز إفطار عمدی نمی باشد، بنابراین این دو روایت دلالتی بر تخییر ندارند.

و لکن انصاف تمامیت دلالت این دو روایت بر تخییر می باشد:

چرا که استظهار عرفی در چنین قضیه شرطیه ای با توجّه به سکوت امام علیه السلام از نهی از خروج در ابتدای شب، جواز خروج در نیمه أوّل شب و عدم تعیّن آن می باشد؛ مانند کلام پدر به پسر خود که: (اگر ناهار نزد مهمانان حاضر نشدی و لکن شام نزد مهمانان حاضر باش)؛ ظاهر این کلام به جهت سکوت از نهی ترک حضور در هنگام ناهار، تخییر میان حضور در هنگام ناهار و هنگام شام می باشد. و در این دو روایت خروج در نیمه أوّل شب به غرض انجام مناسک فرض نشده باشد، تا این دو روایت مختصّ به این فرض باشند. بنابراین صحیح عدم وجوب تعیینی بیتوته در نیمه أوّل شب می باشد و لکن خوب است که احتیاط ترک نشود.

و آقای زنجانی نیز قائل به تخییر در بیتوته شب یازدهم می باشند و لکن به این صورت که شخص مخیّر میان بیتوته در نیمه أوّل شب و حضور در هنگام طلوع فجر در منی می باشد، نه تخییر میان بیتوته نیمه أوّل شب و نیمه دوم شب؛ چرا که در روایت تعبیر می شود: «لاـ ینفجر الصبح إلاّـ بمنی» و یا «لا ینفجر الفجر إلاّ بمنی»، که به قرینه این روایات، صحیحه معاویه بن عمّار و روایت جعفر بن ناجیه «فلا ینتصف اللّیل إلاّ و أنت فی منی» حمل بر استحباب می شود.

ص: ۲۸۶

نکته:

آقای خوئی از روایت جعفر بن ناجیه تعبیر به معتبره نموده است:

چرا که جعفر بن ناجیه از رجال کامل الزیارات می باشد، و لکن ایشان خود در اواخر عمر شریفشان از نظریه توثیق عامّ در رجال کامل الزیارات عدول نموده و توثیق عامّ این کتاب را مختصّ به مشایخ بلاواسطه ابن قولویه دانستند.

ایشان در وجه این عدول فرموده اند:

در کتاب کامل الزیارات روایات کثیری از ضعفاء (مانند عائشه) و مجاهیل و مراسیل وجود دارد، به گونه ای که حتی خود مصنّف (ابن قولویه) قادر بر تشخیص راوی از امام علیه السلام که نام او در سند محذوف است، نبوده است، بنابراین چگونه وثاقت چنین شخصی را می تواند إحراز کند؟! این قرینه خارجیه خود دلیل بر این است که مراد مصنّف از دیباجه توثیق تمام مشایخ و روات کامل الزیارات نمی باشد.

و لکن همانگونه که آقای صدر فرموده اند، به نظر ما حتی با قطع نظر از قرائن خارجی ظاهر أوّلی کلام دیباجه در توثیق خصوص مشایخ بلاواسطه می باشد؛ (و قد علمنا أنا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهه الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته)؛ زیرا با توجّه به عدم انحصار روایات مشایخ ابن قولویه در روایات صحیح و معتبر و وجود روایات ضعیف و مرسل در نقل این مشایخ برای ابن قولویه، دانسته می شود که مراد ایشان توثیق مشایخ بلا واسطه خود می باشد، نه تأیید و تصحیح جمیع روایاتی که از مشایخ خود أخذ کرده و در این کتاب جمع نموده است، و إلّا جمله «قد علمنا أنّا لا نحیط بجمیع ما روی عنهم ... لکن ما وقع لنا من جهه الثقات» کذب خواهد بود: زیرا به طور یقین ابن قولویه روایات ضعیف و مرسل نیز از مشایخ خود أخذ نموده است.

ص: ۲۸۷

آقای زنجانی در توثیق جعفر بن ناجیه، سه طریق ذکر نموده است:

طریق أوّل: جعفر بن ناجیه شیخ الإجازه برخی از بزرگان أصحاب بوده است، که قرار دادن شخصی که معروف به ضعف نمی باشد، توسّط برخی از بزرگان در مقام شیخ الإجازه، دلیل بر وثاقت او در نزد این بزرگان می باشد.

و لکن این مطلب برای ما واضح نمی باشد.

طریق دوم: مرحوم صدوق در فقیه ملتزم شده است که آنچه حجّت میان خود و خداوند است را نقل نماید، و ایشان چندین مرتبه از جعفر بن ناجیه در فقیه روایت نقل نموده است، بدون اینکه معارضی برای این روایت ذکر کند، و این کشف از إعتماد او بر جعفر بن ناجیه می کند.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

زیرا إعتبار یک خبر در نزد مرحوم صدوق، دلیل بر إعتبار آن در نزد ما نخواهد بود: چرا که محتمل است مبنای او در حجّیّت خبر غیر مبنای ما باشد، مانند اینکه ایشان قائل به کفایت وثوق نوعی در إعتبار خبر باشد، در حالی که این مبنی ناتمام است.

طریق سوم: جعفر بن ناجیه از مشایخ جعفر بن بشیر می باشد و تمام مشایخ جعفر بن بشیر ثقه می باشند: چرا که شیخ طوسی در مورد او می فرماید: «روی عن الثقات و رووا عنه».

و لکن این طریق نیز ناتمام است:

چرا که ظاهر تعبیر «روی عن الثقات و رووا عنه» وثاقت جمیع مشایخ و شاگردان جعفر بن بشیر نیست و اینکه نه او از غیر ثقات نقل می کند و نه غیر ثقات از او نقل می کنند، بلکه مراد این است که او کثرت نقل از ضعفاء ندارد و از ثقات نیز نقل می نموده است و روایت او نیز مورد عمل و نقل ثقات نیز بوده است.

ص: ۲۸۸

فرع:

آیا بیتوته تمام شب در شب دوازدهم و سیزدهم واجب می باشد، و یا مانند شب یازدهم طبق نظر مشهور بیتوته در نیمه أوّل شب واجب است و یا طبق نظر صحیح تخییر میان بیتوته نیمه أوّل و نیمه دوم واجب است؛

ظاهر اطلاق کلام فقهاء و مشهور لزوم تعیینی بیتوته در نیمه أوّل شب در شب دوازدهم و سیزدهم و جواز خروج در نیمه دوم شب می باشد. و لکن به نظر ما علی الأقلّ این اطلاق در مورد شب سیزدهم ناتمام است:

چرا که در روایت لزوم بیتوته در شب سیزدهم تا هنگام صبح بیان شده است:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِیمَ بِمَکَّةَ تَبِیتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّیْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِت بِمِنًى فَلَیْسَ لَکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّى تُصْبِحَ.

ظاهر کلام آقای خوئی حمل این روایت بر تخییر و یا بر بیتوته در نیمه دوم شب می باشد، در حالی که این حمل خلاف ظاهر است و وجهی برای آن نیست.

آقای زنجانی در مناسک نسبت به بیتوته تمام شب دوازدهم و سیزدهم از غروب آفتاب تا طلوع آفتاب و عدم خروج از منی به مکّه در شب حتی به قصد انجام مناسک احتیاط واجب نموده اند.

ایشان در أبحاث خود در وجه این مطلب فرموده اند:

أصل أوّلی لزوم بیتوته کامل شب می باشد و لکن نه به جهت عدم صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در یک مکان در بعض شب و ظهور روایات دالّه بر وجوب بیتوته در بیتوته کامل؛ چرا که در صحیحه معاویه بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّیْلِ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تَبِیتَ فِی غَیْرِ مِنًى » عنوان «بیتوته» بر بقاء بعض کمتر از نصف شب در غیر منی اطلاق شده است، بنابراین دانسته می شود که در صدق این عنوان بیتوته تمام شب و یا معظم شب لازم نیست.

ص: ۲۸۹

بلکه وجه لزوم بیتوته کامل شب به عنوان أصل أوّلی، اطلاق نهی از بیتوته در غیر منی در روایت می باشد: «لا ـ تبت لیالی التشریق إلاّ بمنی»، بنابراین مجرّد بیتوته در منی کافی نیست، بلکه باید از بیتوته در غیر منی اجتناب نمود و لو در بعض شب.

و لکن بر خلاف این أصل أوّلی روایاتی مانند صحیحه معاویه بن عمّار و روایت جعفر بن ناجیه می باشد که دلالت بر عدم لزوم بیتوته در تمام شب می کند، و لکن این روایات نیز نفی لزوم بیتوته تمام شب در شب شیزدهم نمی کند: چرا که مورد این روایات فرض متعارف از خروج از منی می باشد و آن خروج از منی به قصد انجام مناسک در روز دهم و یازدهم می باشد که در این فرض خروج بعد از نیمه شب جایز است و بیتوته در نیمه أوّل شب دوم واجب نیست، همانگونه که مورد «فلا تضرّک أن تبیت فی غیر منی» نیز همین فرض متعارف می باشد، بنابراین این روایات اطلاقی نسبت به شب سیزدهم ندارند و باید به أصل أوّلی که لزوم بیتوته در تمام شب است، رجوع نمود. و صحیحه معاویه بن عمّار نیز حدیث طویلی است که تقطیع شده است، بنابراین تعبیر «إن خرجت بعد نصف اللّیل فلا یضرّک أن تصبح فی غیرها» در سیاق نهی از تأخیر مناسک حجّ از روز یازدهم وارد شده است، پس این روایت نیز در مورد خروج متعارف که در روز دهم و یازدهم می باشد.

و لکن حکم ایشان به احتیاط در مورد شب دوازدهم تمام نیست:

چرا که أوّلاً: دلیلی بر لزوم بیتوته تا طلوع آفتاب نمی باشد، بلکه آنچه در روایت تعبیر شده است: «حتی تصبح» می باشد و عنوان «صبح» ظاهر در طلوع فجر است، نه طلوع شمس. و نهی از نفر از منی قبل از طلوع شمس و رمی جمرات در روایت دلالتی بر لزوم بیتوته تا طلوع شمس ندارد، بلکه شخص می تواند بعد از طلوع فجر بدون قصد نفر و جمع اسباب و وسایل خود، به مکّه رود و استراحتی کند و سپس به جهت رمی جمرات و جمع اسباب خود به منی بازگردد: چرا که بر خروج از منی بدون جمع اسباب در فرض قصد رجوع به منی، خصوصاً اگر قصد اقامت معتنی به بعد از رجوع باشد، عنوان «نفر از منی» صدق نمی کند.

بله، آقای سیستانی می فرمایند: جایز است که بعد از طلوع فجر بدون انجام رمی جمرات، اسباب و وسایل خود را جمع نموده و به مکّه رود و سپس به جهت انجام رمی جمرات بازگردد: چرا که در این فرض نیز «نفر» صادق نمی باشد؛ و لکن عدم صدق «نفر» در این فرض برای ما واضح نیست.

ثانیاً: همانطور که ایشان خود پذیرفتند که روایت معاویه بن عمّار و جعفر بن ناجیه در مورد خروج متعارف در روز دهم و یازدهم می باشد، این دو روایت انصرافی از شب دوازدهم نخواهند داشت و امام علیه السلام در مورد افرادی که از منی در روز یازدهم به قصد مناسک حجّ به مکّه می روند که گاه انجام آن تا شب دوازدهم ادامه داشته است، می فرماید: بیتوته در نیمه أوّل شب دوازدهم نیز لازم نیست، بلکه بیتوته در نیمه دوم شب نیز کافی است، و برای افرادی نیز که نیمه أوّل شب بیتوته نموده اند، ترک بیتوته در نیمه دوم جایز می باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /کیفیه المبیت الواجب ۹۵/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /کیفیه المبیت الواجب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد کیفیت بیتوته در شب یازدهم و شب دوازدهم و سیزدهم بود، که آیا بیتوته در تمام شب لازم است و بیتوته در بعض شب کافی است؟

استدلال؛

آقای زنجانی فرمودند:

بیتوته در تمام شب دوازهم و سیزدهم در منی واجب می باشد:

چرا که موضوع روایات دالّ بر جواز خروج از منی، یا خروج للزیاره می باشد و یا مطلق خروج می باشد، که این روایات منصرف به خروج متعارف در آن زمان که خروج به جهت زیارت در روز دهم و یا شب یازدهم و نهایت روز یازدهم بوده است، می باشد، بنابراین این روایات نسبت به شب دوازدهم از آن جهت که خروج به جهت زیارت البیت در شب دوازدهم متعارف نبوده است، اطلاق ندارد، پس در مورد این شب باید رجوع به قاعده أوّلی که عدم جواز بیتوته در غیر منی به مقتضای «لا تبت إلّا بمنی» است، شود، و از آن جهت که عنوان «بیتوته» بر بقاء کمتر از نصف شب نیز صادق می باشد، لازمه عدم جواز بیتوته در غیر منی وجوب بقاء در تمام شب در منی خواهد بود.

ص: ۲۹۱

مناقشه؛

و لکن این مطلب به نظر ما ناتمام است:

چرا که أوّلاً: مجرّد اهتمام مردم به زیارت بیت الله در یوم النحر موجب انصراف عنوان «خروج لزیاره البیت» به خروج در یوم النحر نخواهد بود. و صحیحه معاویه بن عمّار نسبت به زیاره البیت در شب دوازدهم اطلاق دارد: چرا که در این صحیحه امام علیه السلام فرموده است: «یزُورُ الْبَیْتَ یَوْمَ النَّحْرِ أَوْ مِنَ الْغَدِ وَ لَا یُؤَخِّرُ» که دالّ بر جواز خروج در روز یازدهم به غرض زیارت بیت می باشد و این اطلاق دارد نسبت به خروج از منی در روز یازدهم در ساعات نزدیک به غروب مانند دو ساعت قبل از آن، که طبق عادت در شب دوازدهم به مکّه وارد و زیارت در این شب واقع خواهد شد، و حال که خروج از منی به جهت زیارت در شب دوازدهم جایز می باشد، تعبیر « فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّیْلِ فَلَا یَنْتَصِفِ اللَّیْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِی مِنًی» شامل این مورد خواهد بود.

و روایاتی نیز که در مورد زیارت می باشد به این مضمون که «إذا خرجت من منی قبل غروب الشمس فلا تصبح» شامل فرض خروج قبل از غروب روز یازدهم به غرض انجام مناسک در شب دوازدهم می باشد. و این روایات و أدلّه مخصّص عمومات عدم جواز بیتوته در غیر منی خواهد بود.

بله، در مورد شب سیزدهم دلیل خاصّ بر عدم جواز خروج از منی تا هنگام صبح وجود دارد.

ثانیاً: بر فرض عدم اطلاق «خروج للزیاره» نسبت به شب دوازدهم مورد پذیرش قرار بگیرد و لکن در برخی از روایات عنوان مطلق «الخروج» لحاظ شده است، که این نسبت به فرض خروج به غیر غرض زیارت اطلاق دارد: مانند اینکه چادر خود را در خارج منی قرار داده است و حال به قصد آن از منی خارج می شود و یا به قصد ملاقات با کسی در خارج منی و یا به قصد مکّه به جهت استراحت از منی خارج می گردد. و وجهی برای انصراف این روایات به خروج به قصد زیارت و یا خروج متعارف به قصد زیارت وجود ندارد، بنابراین این روایات نسبت به خروج در شب دوازدهم اطلاق خواهد داشت.

ص: ۲۹۲

ثالثاً: استعمال عنوان «بیتوته» بر أقلّ از نصف در صحیحه معاویه بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّیْلِ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تَبِیتَ فِی غَیْرِ مِنًى» دلیل بر ظهور عنوان «بیتوته» بر بعض شب نخواهد بود؛ چرا که استعمال أعمّ از ظهور است و در این روایت عنوان «بیتوته» بر أقلّ از نصف با قرینه و به جهت تعدّد دالّ و مدلول اطلاق شده است، و لکن این دلیل بر شمول «بیتوته» به قول مطلق و ظهور اطلاقی آن نسبت به بقاء در بعض شب نمی باشد، مانند شخصی که جاهل به مطالب می باشد و لکن نسبت به مطلب خاصّ‌ی عالم می باشد و به او گفته می شود: «أنت عالم بهذا»، و لکن این دلیل بر شمول اطلاق «أکرم العالم» نسبت به چنین شخصی نخواهد بود. و به نظر ما ظاهر بیتوته به معنای گذراندن شب در یک مکان می باشد، نه گذراندن قسمتی از شب، مانند «یبیت عند زوجته» که شامل فرض ورود به نزد همسر بعد از نصف شب نخواهد بود.

و انصاف این است که عنوان «بیتوته در منی» ظاهر در بیتوته کامل شب می باشد و در تسامحات عرفیه بر بقاء در معظم شب نیز این عنوان اطلاق می شود، بنابراین علی الأقلّ این عنوان به قول مطلق منصرف از بقاء أقلّ از معظم شب می باشد، و در مورد شخصی که بخشی از شب را در منی و بخش دیگر آن را در مکّه گذرانده است، گفته می شود: «إنّه بات فی منی و مکّه معاً»، نه اینکه «إنّه بات فی منی» به قول مطلق.

علاوه بر اینکه: صحیحه معاویه بن عمّار نهایت دلیل بر صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در نیمه دوم شب می باشد، و لکن با توجّه به احتمال دخالت «إصباح» بر صدق این عنوان بر بقاء در نیمه دوم شب، این روایت دلالتی بر صدق عنوان «بیتوته» بر بقاء در نیمه أوّل شب نخواهد داشت، پس دلیلی بر عدم جواز کون در نیمه أوّل در مکّه و رجوع به منی در نیمه دوم، وجود ندارد؛ چرا که «بیتوته در غیر منی» بر کون در نیمه أوّل شب در مکّه صادق نمی باشد.

ص: ۲۹۳

علاوه بر اینکه: بر فرض پذیرش صدق بیتوته بر بقاء کمتر از نصف، و لکن این صحیحه دلالتی بر صدق بیتوته بر بقاء به مقدار یک ساعت ندارد، بنابراین «لا تبت إلّا بمنی» اطلاقی نسبت به فرضی که شخص معظم شب در منی می ماند و لکن به مقدار یک ساعت از منی خارج می گردد، نخواهد داشت، پس قول به لزوم بقاء در منی در تمام شب دوازدهم صحیح نمی باشد.

بنابراین اگر چه «لا تبت إلاّ بمنی» از بیتوته کامل شب در غیر منی نهی می کند، نه از بقاء بعض شب، پس لازمه آن لزوم بیتوته تمام شب در منی نمی باشد، و از جهت دیگر نیز روایات خاصّه نسبت به شب دوازدهم اطلاق دارد و حکم به کفایت بقاء در نصف شب (یا نصف أوّل و یا نصف دوم) می کند.

نکته:

آقای خوئی در فقه قائل به کفایت استتار قرص در حصول غروب آفتاب می باشند و لکن به احتیاط واجب ابتدای شب را ذهاب حمره مشرقیه قرار می دهند، و طلوع آفتاب را نیز انتهای لیل می دانند، به همین جهت در ابواب دیگر نصف شب را نقطه وسط میان غروب آفتاب و طلوع آفتاب می دانند، و لکن در مورد بیتوته در منی نصف شب را حدّ وسط میان غروب آفتاب و طلوع فجر دانسته اند: چرا که در روایت منتهای بیتوته در منی طلوع فجر قرار داده شده است.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که اگر نیمه شب حدّ وسط میان غروب و طلوع آفتاب می باشد، مجرّد جعل طلوع فجر به عنوان غایت برای بیتوته واجب، دلیل بر إراده حدّ وسط میان غروب و طلوع فجر از عنوان «نصف اللّیل» در این روایات نخواهد بود و موجب تغییر ظهور این عنوان نمی گردد.

ص: ۲۹۴

البته ما طبق نظر مشهور معتقدیم که منتهای شب طلوع فجر می باشد: چرا که در روایت صحیحه می باشد که «صلاه الصبح صلاه بالنهار».

برخی از أعلام مانند آقای زنجانی فرموده اند:

اگر چه در شب دوازدهم بیتوته از غروب آفتاب تا طلوع فجر واجب است و لکن در شب یازدهم شخص مخیّر میان بیتوته در نیمه أوّل شب و یا حضور در منی در هنگام طلوع فجر می باشد، و در فرض ترک بیتوته نیمه أوّل شب بیتوته در نیمه دوم شب لازم نیست.و صحیحه معاویه بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّيْلِ فَلَا يَنْتَصِفِ اللَّيْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِي مِنًى» به قرینه صحیحه جمیل حمل بر استحباب می گردد:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مِنًى قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحْ إِلَّا بِهَا.

این روایت کالصریح در عدم لزوم حضور در منی در نیمه دوم شب تا هنگام صبح می باشد و دلالت بر وجوب مجرّد حضور در هنگام طلوع فجر می کند؛ چرا که تقیید این روایت به لزوم حضور از نصف شب به اینکه گفته شود: «یجب الکون عند الصبح و کذلک یجب الکون من نصف اللّیل إلی الصبح» نیز موجب إلغاء عنوان «إصباح» خواهد شد که این از نظر عرف مستهجن می باشد.

بله، ممکن است که گفته شود: اگر چه تقیید آن به لزوم بقاء از نصف شب مستهجن می باشد، و لکن می توان در مقام جمع میان این روایت و صحیحه معاویه بن عمّار گفت: مراد از روایت جمیل بیان أقلّ وجوب حضور در منی بر تمام مکلّفین می باشد که عبارت از حضور در هنگام صبح است و اینکه بر برخی بیش از این مقدار حضور در منی در شب واجب نمی باشد: مانند افرادی که در مکّه در هنگام شب مشغول عبادت بوده و لکن قبل از نیمه شب و یا در هنگام آن از عبادت فارغ شده اند، که بر آنان فقط حضور هنگام طلوع فجر در منی لازم می باشد،

و لکن این تنافی با وجوب حضور از ابتدای نیمه دوم شب در فرض خروج از منی به غرضی غیر از انجام مناسک، ندارد و چنین تقییدی مستهجن نخواهد بود. و مؤیّد این مطلب روایاتی است که در مورد شخصی که مشغول به مناسک بوده است، می فرماید: «لاینفجر الصبح إلّا و هو بمنی».

و لکن انصاف این است این جمع صحیح نمی باشد:

زیرا هم صحیحه معاویه بن عمّار به صورت مطلق در فرض ترک بیتوته نیمه أوّل شب حکم به لزوم حضور در نصف دوم شب می کند و هم صحیحه جمیل به صورت مطلق حکم به کفایت حضور در هنگام صبح می کند، بلکه ممکن است که گفته شود: حمل صحیحه معاویه بن عمّار بر شخصی که مشغول مناسک نمی باشد، إخراج قدر متیقّن می باشد: چرا که قدر متیقن از خروج، خروج به غرض زیارت می باشد. بنابراین دلالت صحیحه جمیل بر عدم وجوب بقاء در نیمه دوم شب، در فرض ترک بیتوته در نیمه أوّل شب و کفایت حضور در هنگام طلوع فجر تمام است.

و لکن ما در روایات فقیه از جمیل به نحو مختصّ اشکال سندی داریم و آن عبارت است از این مطلب که:

مرحوم صدوق در مشیخه می فرماید: «و أمّا ما کان عن جمیل بن درّاج و محمّد بن حمران فقد رویته....» و محتمل است که این سند طریق به خصوص کتاب مشترک این دو نفر باشد، نه کتاب مختصّ جمیل: چرا که جمیل و محمّد بن حمران کتاب مشترک داشته و در کتاب «من لا یحضره الفقیه» نیز از کتاب مشترک جمیل و محمّد بن حمران نقل روایت می کند و در برخی موارد اینچنین نقل می کند: «روی جمیل و محمّد بن حمران».

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد عدم وجوب المبیت ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد عدم وجوب المبیت

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد سند حدیث جمیل بود که به نظر ما این حدیث ضعیف می باشد؛

چرا که طریقی که مرحوم صدوق در مشیخه به جمیل بن درّاج و محمّد بن حمران ذکر می کند، محتمل است که مختصّ به کتاب مشترک این دو باشد.

و با توجّه به این نکته که ترتیب به طرق مشیخه بر اساس ترتیب روایات متن کتاب فقیه می باشد، دانسته می شود که این طریق «و ما کان فیه عن محمّد بن حمران؛ و جمیل بن درّاج فقد رویته » با نظر به أوّلین حدیث منقول از جمیل در کتاب «من لا یحضره الفقیه» می باشد و آن حدیث مشترکی است از جمیل بن درّاج و محمّد بن حمران؛ «سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ النَّهْدِيُّ وَ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع »، که قبل از آن از عبدالرّحمن بن أبی نجران و بعد از آن از عبدالله بن سنان حدیث نقل می شود، که در مشیخه نیز قبل از این طریق، طریق به عبدالرّحمن بن أبی نجران و بعد از آن طریق به عبدالله بن سنان ذکر شده است.

بنابراین قوّت احتمال اختصاص این طریق به کتاب مشترک جمیل و محمّد بن حمران پابرجاست. بله، اگر أوّلین حدیث از جمیل بن درّاج و محمّد بن حمران، حدیث منفرد به یکی از این دو بود، تعمیم این طریق به أحادیث منفرد این دو بزرگوار ثابت می شد.

آقای زنجانی در تصحیح أحادیث منفرد جمیل در کتاب فقیه فرموده اند:

ص: ۲۹۷

مرحوم شیخ در فهرست به کتاب جمیل از طریق مرحوم صدوق سند صحیح دارد.

و لکن ما از این استدلال پاسخ داده و عرض کردیم:

اگر چه این نشاندهنده این است که مرحوم صدوق سند صحیح به کتاب جمیل داشته است و لکن مشخّص نیست که این حدیث از کتاب جمیل باشد، بلکه محتمل است مرحوم صدوق از کتاب مشهوری آن را أخذ کرده است که سند صدوق به صاحب کتاب در نزد ما ضعیف می باشد.

نکته:

آقای خوئی در ذیل مسأله ۴۲۷ فرمود: «الأولی لمن بات فی منی النصف الأوّل أن لا یدخل مکّه إلّا بعد طلوع الفجر».

ایشان در وجه این کلام فرموده است:

دلیل این مطلب، نظر منسوب به شیخ طوسی در نهایه و مبسوط، و ابن حمزه در وسیله و ابن إدریس در سرائر و ابن سعید حلّی در جامع می باشد که از دخول در مکّه قبل از طلوع فجر نسبت به شخصی که نیمه أوّل شب را در منی بیتوته نموده و سپس خارج شده است، نهی نموده اند، در حالی که این مطلب مستند روایی ندارد، بلکه مقتضای اطلاق صحیحه معاویه بن عمّار «إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَلَا يَضُرُّكَ أَنْ تَبِيتَ فِي غَيْرِ مِنًى» و صریح صحیحه عیص «فلا بأس علیه أن ینفجر الصبح و هو بمکه» جواز دخول قبل از طلوع فجر می باشد.

أمّا صحیحه أبی الصباح کنانی:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الدُّلْجَةِ إِلَى مَكَّةَ أَيَّامَ مِنًى وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أَزُورَ الْبَيْتَ فَقَالَ لَا حَتَّى يَنْشَقَّ الْفَجْرُ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَبِيتَ الرَّجُلُ بِغَيْرِ مِنًى.

«الدلجه» یعنی ورود و دخول.

ص: ۲۹۸

ممکن است گفته شود: ظاهر نهی «لا ـ حتی ینشقّ الفجر» حرمت می باشد و عنوان «کراهیه» ظاهر در کراهت اصطلاحیه نمی باشد، بلکه طبق نظر برخی مانند آقای سیستانی ظاهر در حرمت است. بنابراین می تواند دلیل این بزرگان بر منع جواز ورود قبل از طلوع فجر این صحیحه باشد.

و لکن این مطلب صحیح نیست: چرا که این روایت در مورد بیتوته کامل در غیر منی می باشد، که حضرت از آن نهی می کند، بنابراین با توجّه به استفاده عدم لزوم بیتوته کامل در منی و جواز بقاء نصف شب در خارج منی از روایات دیگر، باید این صحیحه حمل بر حکم تنزیهی شود، و این روایت ارتباطی به مورد بحث که فرض بیتوته نیمه أوّل شب در منی و دخول در مکّه قبل از طلوع فجر می باشد، ندارد.

به نظر ما نیز این کلام آقای خوئی تمام می باشد و لکن استدلال ایشان به صحیحه عیص بر جواز دخول قبل از طلوع فجر صحیح نیست:

چرا که این صحیحه در مورد زیارت بعد از نیمه شب و یا هنگام سحر است که حضرت حکم به جواز إصباح در مکّه و عدم لزوم رجوع به منی می نمایند؛ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الزِّيَارَهِ مِنْ مِنًى قَالَ إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرِالصُّبْحُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًى وَ إِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ أَوِ السَّحَرَ فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ وَ هُوَ بِمَكَّهَ.

بنابراین این صحیحه ارتباطی به مقام که فرض بیتوته در نیمه أوّل شب و دخول در مکّه قبل از طلوع فجر است، ندارد، و تعمیم این صحیحه به مقام موجب إلغاء عنوان «إن زار بعد نصف اللّیل أو السحر» خواهد شد.

ص: ۲۹۹

نکته:

در مورد شخصی که بیتوته در نیمه أوّل شب را ترک کرده است، آقای خوئی قائل به لزوم بیتوته در نیمه دوم شب و آقای زنجانی قائل به کفایت إصباح در منی و عدم لزوم بیتوته نیمه دوم شب شدند؛

دلیل آقای زنجانی حدیث جمیل بود که به نظر ما سند آن تمام نیست، و لکن کلام آقای زنجانی صحیح است:

چرا که کفایت إصباح از صدر صحیحه عیص نیز استفاده می شود:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الزِّيَارَهِ مِنْ مِنًى قَالَ إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا يَنْفَجِرِالصُّبْحُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًى.

صدر این حدیث در مورد شخصی است که در روز مانند روز دهم از منی خارج و وارد مکّه شده است و زیارت بیت را در روز انجام داده است، که امام علیه السلام در مورد چنین شخصی با وجود فرصت رجوع او به منی و بیتوته در نیمه أوّل شب و یا بیتوته در نیمه دوم، حکم به کفایت حضور هنگام صبح در منی نموده اند. حال با توجّه به عدم احتمال خصوصیّت این مورد و وقوع زیارت البیت در روز در عدم وجوب بیتوته در منی، به سائر موارد تعدّی می شود؛ مانند کسی که در روز خارج شده و در نیمه أوّل شب زیارت البیت را انجام داده است و یا کسی که در روز خارج شده و لکن تا هنگام نیمه شب مناسک را انجام نداده است.

و دلالت صحیحه محمّد بن مسلم نیز با توجّه به نکته إلغاء خصوصیّت تمام می باشد و اگر چه مورد آن خروج به غرض زیارت می باشد: عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الزِّيَارَهِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مِنًى قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحْ إِلَّا بِمِنًى.

ص: ۳۰۰

(مسأله ۴۲۸): يستثنى ممن يجب عليه المبيت بمنى عدّه طوائف ؛

(۱) المعذور كالمريض و الممرّض و من خاف على نفسه أو ماله من المبيت بمنى (۲) من اشتغل بالعباده فى مكه تمام ليلته ما عدا الحوائج الضروريه كالأكل و الشرب و نحوهما (۳) من طاف بالبيت و بقى فى عبادته ثمّ خرج من مكه و تجاوز عقبه المدنيين فيجوز له أن يبيت فى الطريق دون أن يصل الى منى و يجوز لهؤلاء التأخير فى الرجوع الى منى الى ادراك الرمى فى النهار.

آقاى خوئى سه طائفه را از وجوب مبيت به منى استثناء مى نمايند:

أمّا طائفه أولى: معذورين؛

ايشان سه مثال براى اين طائفه ذكر مى كند: مريض و مورّض (يعنى پرستار مريض) و الخائف على نفسه أو ماله.

أمّا وجه عدم وجوب مبيت بر الخائف على نفسه:

صحيحه عبدالله بن سنان:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَرْمِيَ الْخَائِفُ بِاللَّيْلِ وَ يُضَحِّيَ وَ يُفِيضَ بِاللَّيْلِ .

طبق اين روايت خائف در شب دهم تمام أعمال منى را انجام مى دهد (رمى جمره عقبه، ذبح هدى، حلق و تقصير، رمى الجمرات ليوم الحادى عشر و يوم الثانى عشر) و طبق روايات ديگر نيز طواف و سعى خود را نيز بر وقوفين مقدّم نموده و انجام مى دهد، و فحوى جواز انجام جميع أعمال در شب دهم، عدم وجوب مبيت مى باشد، بلكه اگر مراد از «يفيض باللّيل» إفاضه به وطن باشد، ظاهر مدلول مطابقى آن عدم وجوب مبيت خواهد بود.

أمّا وجه عدم وجوب مبيت بر مريض:

وجه أوّل: صحيحه سعيد بن يسار؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فَاتَتْنِی لَیْلَهُ الْمَبِیتِ بِمِنًی مِنْ شُغُلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

ظاهر از عنوان «شغل» شغل عرفی است که مصداق بارز آن مرضی است که موجب مشقّت در فرض مبیت به منی می گردد.

و لکن آقای زنجانی ظاهر «شغل» را شغل رافع تکلیف می دانند که عبارت از باشد از ضرورت و حرج، و ممکن است که نظر مشهور نیز همین مطلب باشد.

وجه دوم: قاعده لا حرج.

وجه سوم: قاعده اضطرار؛ «رفع ما اضطرّوا إلیه» و «لَیْسَ شَیْ ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَیْه».

وجه چهارم: قاعده لا ضرر؛

البته استدلال به قاعده لا ضرر مبتنی است بر اینکه مفاد «لا ضرر و لا ضرار» نفی حکم ضرری باشد، و لکن به نظر ما این جمله مجمل می باشد: چرا که محتمل است که مفاد آن نهی از إضرار به غیر و تحریم آن باشد.

آقای زنجانی فرموده است:

مبیت به منی بر مریض واجب است إلّا اینکه او مضطرّ به ترک مبیت باشد و یا مبیت مستلزم حرج بر او و یا مستلزم توجّه ضرر محرّم بر او باشد. أمّا اگر مبیت فقط موجب توجّه ضرر غیر محرّم بر او شود که علم به استلزام حرج در این مورد نمی باشد، مبیت واجب می باشد؛ چرا که «لا- ضرر» مربوط به إضرار بعض الناس ببعض می باشد، نه إضرار ناشی از تکلیف خداوند متعال.

أمّا وجه عدم وجوب مبیت بر ممرّض:

اگر پرستار خود از ترک پرستاری بیمار به حرج بیافتد، با توجّه به دلیل «لا- حرج» وجوب مبیت رفع می شود؛ مانند فرض پرستاری از فرزند.

ص: ۳۰۲

أمّا اگر خود پرستار از ترک پرستاری دچار حرج نمی شود و لکن بیمار دچار حرج و یا ضرر می گردد و یا اینکه بیمار مضطرّ به حضور پرستار در کنار خود دارد؛ در این فرض آقای خوئی حکم به عدم وجوب مبیت نموده اند.

و لکن این مطلب صحیح نیست:

چرا که ایشان خود در کتاب النکاح در بحث اضطرار بیمار به کشف مواضع حسّاس نزد طبیب فرموده اند: «لا- حرج» بر مواردی که از ثبوت تکلیف بر یک شخص، وقوع دیگری در حرج و یا ضرر و یا اضطرار لازم می آید، نمی شود؛ چرا که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» به این معناست که: خداوند متعال تکلیفی بر شما که موجب إیقاع شما در حرج می شود، جعل نکرده است؛ بنابراین از آن جهت که عدم کشف بیمار در نزد طبیب موجب حرج بر او است، حرمت کشف رفع می گردد، و لکن حرمت نظر طبیب به این موضع محرّم توسّط «لا-حرج» رفع نمی شود: چرا که ترک نظر مستلزم حرج بر طبیب نمی باشد.

اگر گفته شود: رفع حرمت کشف از زن بیمار ملازم با رفع حرمت نظر طبیب می باشد: چرا که رفع حرمت کشف بدون رفع حرمت نظر طبیب لغو خواهد بود.

در پاسخ می گوئیم: از لغویت اطلاق ثبوت اثر خارج از مقتضای آن استفاده نمی شود، بلکه لغویت اطلاق کاشف از عدم جریان اطلاق می باشد؛ چرا که هر اطلاق هر خطابی مقیّد لبّی است به عدم لغویت آن.

بلکه آقای خوئی فرموده اند: تلازمی میان جواز کشف بر بیمار و جواز نظر طبیب وجود ندارد؛ چرا که گاه جواز کشف ثابت می باشد و لکن جواز نظر ثابت نیست؛ مانند فرض إکراه زن بر برهنه شدن که کشف بر او جایز خواهد بود، در حالی که نظر دیگران به او حرام می باشد.

ص: ۳۰۳

بله، آقای خوئی فرموده اند: در فرض ضرورت علاج دلیل خاصّ بر جواز نظر طبیب وجود دارد.

و لکن باید توجّه داشت: بیماری نازائی از موارد ضرورت علاج و مشمول این روایت نمی باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد إستثناء وجوب المبیت/الممرّض – المشتغل بالعباده ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /موارد إستثناء وجوب المبیت/الممرّض – المشتغل بالعباده

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد موارد استثناء وجوب مبیت بود، که قسم أوّل معذورین بود و بحث در عدم وجوب مبیت بر ممرّض واقع شد.

ما با استفاده از صحیحه محمّد بن مسلم و صحیحه عیص پذیرفتیم که در فرض ترک بیتوته نیمه أوّل شب، حضور در هنگام صبح در منی کافی است، و لکن اشکالی است که مانع از إلتزام به این مطلب می شود و آن عبارت از این است که:

ممکن است که گفته شود: ظاهر صحیحه معاویه بن عمّار «إن خرجت أوّل اللّیل فلا ینتصف اللّیل إلاّ و أنت بمنی إلاّ أن یکون شغلک نسکک أو قد خرجت من مکّه» تخییر در نیمه شب میان سه فعل می باشد: حضور در منی و یا اشتغال به مناسک و یا حضور در خارج از مکّه؛ بنابراین بقاء در مکّه در هنگام نیمه شب بدون اشتغال به مناسک جایز نمی باشد، به همین جهت ما احتیاط می کنیم در این که شخصی که در مکّه می باشد و در هنگام نیمه شب مشغول أعمال نخواهد بود، قبل از نیمه شب از مکّه خارج شود و در هنگام نیمه در خارج از مکّه حضور داشته باشد.

بله با توجّه به صحیحه عیص حضور در منی در نیمه شب لازم نیست و لکن حضور در منی در هنگام صبح واجب می باشد.

ص: ۳۰۴

رجوع به بحث استثنائات وجوب مبیت به منی؛

بحث در مورد ممرّض بود:

اشکال شد: ترک مبیت توسّط ممرّض در فرض وجوب پرستاری از بیمار به اینکه حفظ نفس محترمه متوقف بر آن باشد، جایز می باشد، و لکن اگر ترک پرستاری فقط موجب این است که بیمار دچار حرج شود و یا بیماری او استمرار پیدا کند، بدون اینکه خود پرستار از مبیت به منی دچار حرج و یا ضرر شود، در این مورد دلیلی بر جواز ترک بیتوته در منی برای ممرّض نخواهد بود؛

مثال: پزشکی که اشتغال او به نماز فریضه، موجب استمرار درد مریض و حرج او می شود، در این فرض آیا تکلیف به نماز از

پزشک به جهت حرج بیمار رفع می شود؟!

به همین جهت آقای خوئی در مورد احتیاج زن به طبیب مرد فرمودند: طبق قاعده جواز نظر طبیب به این زن قابل اثبات نمی باشد و اگر چه به جهت حرج حرمت کشف از زن رفع می شود، و تلازمی میان جواز کشف بر زن و جواز نظر دیگران به او نمی باشد.

و لکن به جهت صحیحه أبی حمزه ثمالی:

(عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَهِ الْمُسْلِمَهِ یُصِیبُهَا الْبَلَاءُ فِی جَسَدِهَا إِمَّا کَسْرٌ أَوْ جِرَاحٌ فِی مَکَانٍ لَا یَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَیْهِ وَ یَکُونُ الرِّجَالُ أَرْفَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَ یَصْلُحُ لَهُ أَنْ یَنْظُرَ إِلَیْهَا قَالَ إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَیْهِ فَیُعَالِجُهَا إِنْ شَاءَتْ).

حکم به جواز علاج طبیب مرد و نظر و لمس او در فرض اضطرار زن به علاج طبیب مرد، می شود.

نکته:

اختلاف است که ضمیر در تعبیر «إذا اضطرّت إلیه» راجع به أصل علاج می باشد و یا راجع به علاج الرجل می باشد؛ آقای سیستانی معتقد به رجوع ضمیر به أصل علاج می باشد، به همین جهت علاج طبیب مرد را در فرضی که این طبیب أرفق به حال زن باشد، جایز می باشد و اگر چه این زن مضطرّ به علاج طبیب رجل نباشد.

ص: ۳۰۵

و لکن به نظر ما ظاهر آن رجوع ضمیر به (علاج الرجل) و یا (نظر الرجل إلیها) می باشد و در جواز علاج طبیب مرد، لازم است که به نظر عرف زن مضطرّ به طبیب مرد باشد.

و باید توجّه داشت که این روایت در خصوص علاج است و لکن ظاهر این است که آقای سیستانی قائل به تلازم عرفی می باشند و می فرمایند:

اگر جنینی است که ولوج روح در او شده است، که زن از بقاء آن و لو در آینده دچار حرج می شود و علم به تحقق این حرج در مستقبل می باشد، و یا زن از بقاء این جنین خوف ضرر و لو در مستقبل دارد، که این خوف خود موجب حرج بالفعل می باشد، إسقاط این جنین جایز می باشد، و جواز اسقاط جنین بر مادر با جواز مباشرت طبیب در این إسقاط تلازم عرفی دارد، و جواز مباشرت طبیب در إسقاط جنین نیز با جواز نظر و لمس او تلازم عرفی دارد؛ چرا که به صورت متعارف علاج متوقف بر نظر و لمس می باشد.

البته در فرضی مباشرت طبیب در علاج جایز می باشد که طبیب خود إحراز حرج بر زن و لو در آینده نماید، و إلاّ مباشرت او جایز نخواهد بود.

و لکن اشکال به این مطلب این است که:

دلیل «لاضرر» و «لا حرج» فقط جواز تصدّی زن برای إسقاط را ثابت می کند، نه جواز تصدّی دیگران مانند طبیب؛

مثال: اگر شخص موسر در صورت عدم وجوب حجّ، إحتیاج دیگری را با مالی که در إختیار داشت، بر طرف می کرد و لکن به جهت وجوب حجّ إمکان چنین کاری را نخواهد داشت و این وجوب حجّ بر شخص موسِر موجب بقاء آن نیازمند در حرج خواهد بود، آیا در این فرض می توان به جهت «لا ـ حرج» ملتزم به رفع وجوب حجّ بر شخص موسِر شد؟! بلکه به نظر ما «لاحرج» اطلاقی نسبت به این فرض ندارد و اطلاق آن غیر عرفی است؛

ص: ۳۰۶

چرا که «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» خطاب انحلالی است که نسبت به هر شخصی حکم موجب حرج بر او جعل و تشریع و قرار إعتباری نشده است، و حرمت نظر طبیب قرار إعتباری بر زن نمی باشد تا به جهت حرج او توسّط «لا حرج» نفی شود، و از نظر فقهی نیز قابل التزام نمی باشد که اگر هر شخصی در عالم دچار حرج شود، تکلیف از دیگری رفع شود: مثال؛ زنی در حالی که برهنه است در داخل آب افتاده است و به این جهت دچار مقداری سختی و حرج می باشد و لکن در معرض فوت و هلاک نیست، آیا این حرج مجوّز جواز نجات او توسّط مرد در حالی که او برهنه است، می باشد؟!

و دلیل إضطرار «و ما من محرّم إلاّ و قد أحلّه الله لمن اضطرّ إلیه» نیز مختصّ به فرض إضطرار می باشد، نه غیر آن.

در رفع وجوب مبیت از ممرّض دو توجیه می توان بیان کرد:

وجه أوّل: مفاد «لا ضرر» نفی حکم ضرری در شریعت می باشد و اگر چه این حکم موجب ضرر بر دیگری باشد، و حرمت نظر طبیب و یا وجوب مبیت بر ممرّض حکمی است که موجب ضرر بر آن بیمار می باشد، بنابراین با «لا ضرر» این حکم نفی می شود.

و این استدلال بعید نمی باشد و لکن به نظر ما مفاد «لا ضرر» نفی حکم ضرری نمی باشد، بلکه محتمل است که مفاد آن تحریم إضرار به غیر باشد.

البته ممکن است که آقای خوئی نیز از این وجه به این صورت پاسخ بدهند که:

مفاد «لا ضـرر» نفی حکم موجب ضرر نمی باشد، بلکه مفاد آن نفی ضرر ناشی از شرع می باشد، و به نظر عرف ضرر بر بیمار ناشـی از وجوب مـبیت به منی نمی باشـد. و لکن این مطلب صـحیح نیست: چرا که به نظر عرف حکم شـارع به وجوب مـبیت سبب بقاء ضرر و بیماری مریض می باشد و بقاء آن مستند به حکم شارع است.

وجه دوم:

معتبره أبی بصیر؛

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِینَا بِالْغَدِیرِ مِنَ الْمَطَرِ یَکُونُ إِلَی جَانِبِ الْقَرْیَهِ فَیَکُونُ فِیهِ الْعَذِرَهُ وَ یَبُولُ فِیهِ الصَّبِیُّ وَ تَبُولُ فِیهِ الدَّابَّهُ وَ تَرُوثُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِی قَلْبِکَ مِنْهُ شَیْ ءٌ فَقُلْ هَکَذَا یَعْنِی افْرِجِ الْمَاءَ بِیَدِکَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّینَ لَیْسَ بِمُضَیَّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ- ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ .

مفاد عبارت «إنّ الدین لیس بمضیّق» این است که: دین سهل است و موجب ضیق بر مردم نمی باشد.

و لکن این استدلال صحیح نیست:

با توجّه به اسـتدلال امام علیه السلام برای اثبات مفاد «إنّ الدّین لیس بمضیّق» به آیه شریفه «ما جعل علیکم فی الدّین من حرج» و ظهور این آیه در انحلال، عبارت مـذکور به جهت وجود این قرینه در نفی حکمی که مسـتلزم حرج بر دیگری است، اطلاق نخواهـد داشت. و اگر تعبیر «لیس بمضـیّق» باشـد، این اشـکال أقوی خواهـد بود؛ زیرا ظاهر آن نفی جعل حکمی بر هر فرد که موجب ضیق او شود، می باشد و بیش از این عرف استظهار نمی کند.

حاصل مطلب این است که:

وجهی برای جواز ترک مبیت به منی برای ممرّض نمی باشد مگر در فرضی که ممرّض خود از ترک پرستاری به حرج بیافتد و یا در فرضی که پرستاری بر او واجب باشد؛ مانند فرض کسر و جرح و هلاک نفس.

ص: ۳۰۸

و ممکن است برای نفی وجوب مبیت بر ممرّض به روایت مالك به أعین استدلال شود:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَنْ یَلْبَثَ بِمَکَّهَ لَیَالِیَ مِنًی فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَجْلِ سِقَایَهِ الْحَاج.

و سند این روایت صحیح می باشد: چرا که در کتاب ثواب الأعمال إبن أبی عمیر از مالك بن أعین روایت نقل نموده است، بنابراین او از مشایخ إبن أبی عمیر می باشد.

و لکن این استدلال نیز ناتمام است:

چرا که أوّلاً: مورد این روایت نیازهای عمومی است، بنابراین نمی توان به مورد نیازهای فردی تعدّی نمود.

ثانیاً: مورد این روایت قضیه خارجیه می باشد که محتمل است مورد آن ضرورت عمومی بوده باشد، که به همین جهت پیامبر صلّی الله علیه و آله به عبّاس إذن داده است.

استثناء دوم:

شخصی که به جهت اشتغال به عبادت در مکّه، مبیت را ترک می کند؛

آقای خوئی می فرمایند:

این استثناء صحیح است و لکن جواز ترک مبیت در این فرض مشروط به دو شرط می باشد:

أوّل: اشتغال به عبادت در مکّه قدیمه (بنابر احتیاط واجب).

دوم: اگر شخص در مکّه حاضر می باشد، باید تمام شب را تا هنگام صبح مشغول به عبادت باشد، مگر به مقدار حوائج ضروریه در أکل و شرب و مانند آن. و اگر از منی وارد مکّه می شود، مقدار باقی شب را تا به صبح مشغول عبادت شود.

و لکن به نظر ما قدر متیقن از جواز ترک بیتوته، کسی است که مشغول به مناسک حجّ باشد:

صحیحه معاویه بن عمّار: (فَإِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّیْلِ فَلَا یَنْتَصِفِ اللَّیْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ فِی مِنًی إِلَّا أَنْ یَکُونَ شَغَلَکَ نُسُکُکَ).

ظاهر «نسک» مناسک حجّ می باشد، نه مطلق عبادت.

و أمّا وجه تعمیم آقای خوئی و موافقت او با مشهور صحیحه دیگر معاویه بن عمّار می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

مرجع ضمیر «دعائه» مردّد میان «طواف» و «رجل» می باشد، و لکن حتی بنابر ظهور آن در رجوع به «رجل»، ظاهر عنوان «دعائه» دعاء طواف و سعی می باشد: چرا که در إدامه عنوان دعاء تکرار شده است: «الدّعاء» که ظاهر در دعاء مطلق می باشد.

مشهور در استدلال به این صحیحه فرموده اند:

عبارت «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک بیتوته در منی می باشد و از آن جهت که علّت معمّم است، عدم خصوصیّت اشتغال به مناسک حجّ دانسته می شود و آنچه در جواز ترک مبیت لازم است، اشتغال به هر فعلی است که طاعت خداوند باشد.

و لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست:

چرا که أوّلاً: «کان فی طاعه الله» مقیّد به طاعت در مکّه نمی باشد، بنابراین تقیید عبادت به مکّه وجهی ندارد.

ثانیاً: «کان فی طاعه الله» ظاهر در کفایت طاعت می باشد و اگر چه این طاعت توصّلی باشد، و این طاعت مقیّد به عبادت نمی باشد.

ثالثاً: محتمل است که مراد از این صحیحه این باشد که:

(بر شخصی که مشغول مناسک حجّ است، کفاره لازم نیست؛ چرا که ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به مناسک جایز و از جانب شارع مأذون بوده است)، و جواز ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به ذکر أوّل الکلام می باشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/ الإشتغال بالعباده ۹۵/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/ الإشتغال بالعباده

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مورد دوم از استثنای وجوب مبیت می باشد که عبارت از إشتغال به عبادت در مکّه است؛ آقای خوئی فرمودند: در فرض اشتغال به مطلق عبادت در مکّه و اگر چه عبادت مستحبّ باشد، ترک مبیت جایز خواهد بود.

بحث در مورد استثناء دوم از وجوب مبیت بود:

آقای خوئی فرمودند: اگر کسی که در مکّه می باشد، تمام شب را مشغول عبادت شود و یا اگر شب هنگام از منی وارد مکّه می شود، بعد از ورود باقی شب را مشغول عبادت شود، مبیت بر او واجب نمی باشد. بله، به مقدار انجام ضروریات می تواند عبادت را ترک کند.

استدلال؛

و عمده دلیل بر این مطلب صحیحه معاویه بن عمّار می باشد:

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ زَارَ الْبَيْتَ فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ كَانَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.

جواز ترک مبیت به منی به «کان فی طاعه الله» تعلیل شده است و علّت نیز معمّم است.

بله، فقهاء این حکم را مختصّ به عبادت در مکّه نموده اند.

مناقشه؛

و لکن این مطلب ناتمام است:

أوّلاً: اگر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبیت می باشد، نسبت به عبادت خارج از مکّه نیز اطلاق دارد، پس اختصاص آن به عبادت در مکّه خلاف این اطلاق می باشد.

ثانیاً: عبارت «کان فی طاعه الله» تعلیل به طاعت می باشد، نه خصوص عبادت، و طاعت أعمّ از عبادت می باشد: مانند حاضر شدن در نزد بیمارانی که در مکّه بستری شده اند.

ص: ۳۱۱

ثالثاً: محتمل است که تعبیر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبیت به منی نباشد، بلکه تعلیل برای نفی کفاره که با تعبیر «لا شیء علیه» بیان شد، باشد، که در اینصورت معنی اینچنین خواهد بود که: (بر این شخص کفاره واجب نمی باشد: چرا که او در ترک مبیت به منی به قصد اشتغال به مناسک حجّ در مکّه در طاعت خداوند بوده است و در این أمر به جهت وجود إذن در ترک مبیت در این فرض، نافرمانی خداوند را نکرده است). بنابراین مقتضای عموم این تعلیل فقط جواز ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به أمور دیگر، در مواردی است که ترک مبیت به قصد إشتغال به آن أمر مأذون از شارع باشد و إذن شرعی در ترک مبیت به قصد اشتغال به مثل نظر به بیت الله و یا ذکر گفتن و یا قرائت قرآن أوّل الکلام می باشد، بلکه اطلاق دلیل وجوب مبیت بمنی اثبات می کند که او در ترک مبیت به منی به جهت این أمور مطیع خداوند نمی باشد. و مؤیّد این احتمال بُعد جواز ترک واجب به مجرّد اشتغال به طاعت مستحبّ می باشد. بنابراین با وجود این احتمال ظهور روایت در معنای أوّل ثابت نخواهد بود.

بنابراین ترک مبیت به منی فقط در فرض اشتغال به مناسک حجّ و یا أمر دیگری که شارع در ترک مبیت به منی به جهت اشتغال به آن أمر إذن داده است، جایز خواهد بود: مانند ترک مبیت به منی به جهت حفظ حیات نفس محترمه.

نکته:

آقای خوئی فرموده اند:

تعلیل «کان فی طاعه الله» عامّ است و شامل عبادتی نیز که منافات با حضور در منی ندارد، می باشد.

ص: ۳۱۲

و لکن آقای داماد فرموده اند:

ظاهر «کان فی طاعه الله» عبادتی است که با حضور در منی تنافی دارد، بنابراین ترک مبیت به منی با هر عبادتی که اشتغال به آن با حضور در منی منافات دارد، جایز می باشد و لکن چنین عبادتی منحصر به مناسک مکّه می باشد و غیر از آن مصداقی برای آن وجود ندارد.

و لکن این مطلب تمام نیست:

چرا که نماز در مسجد الحرام و اگر چه مانند نماز شب باشد که در منی نیز قابل انجام می باشد، فردی است غیر از افراد دیگر و انجام این فرد أفضل از نماز با حضور در منی منافات دارد، همانگونه که طواف مندوب و نظر به بیت الله نیز اینچنین می باشد. و إنصاف این است که اگر تعبیر «کان فی طاعه الله» تعلیل برای جواز ترک مبیت باشد، نسبت به اشتغال به عبادتی نیز که با حضور در منی منافات ندارد، اطلاق دارد.

بله، تعبیر «إذا شغلك نسکك» در صحیحه دیگر معاویه بن عمّار ظاهر در اشتغال به خصوص مناسک حجّ می باشد که مانع از عود به منی است.

نکته:

آقای داماد فرموده اند:

تعبیر «زار البیت» که در این صحیحه معاویه بن عمّار ذکر شده است، ظاهر در زیارت مستحبّ می باشد.

و لکن این مطلب از ایشان عجیب است:

زیرا در روایات متعدّده عنوان زیارت بر طواف نساء و عنوان «زار البیت» بر طواف حجّ اطلاق شده است، بنابراین ظاهر تعبیر «زار البیت» مناسک مکّه بعد از منی می باشد.

حال بنابر نظر مشهور که جواز ترک مبیت به جهت اشتغال عبادت است، بحث در أموری واقع می شود:

ص: ۳۱۳

مطلب أوّل:

آیا مراد از اشتغال به عبادت در مکّه، خصوص مکّه قدیمه است و یا أعمّ از مکّه قدیمه و جدیده؟

استظهار آقای خوئی مکّه قدیمه می باشد.

و لکن ما در سابق همانگونه که بسیاری از آقایان مانند مرحوم امام و آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند، عرض کردیم:

عنوان «مکّه» در خطاباتی که به عنوان موضوع أخذ شده است، ظاهر در أعمّ از مکّه قدیمه می باشد. علاوه بر اینکه اگر در اطلاق عنوان «مکّه» نیز مناقشه شود و لکن اشکالی در اطلاق این روایت وارد نخواهد شد: چرا که در صحیحه معاویه بن عمّار و تعلیل «کان فی طاعه الله» عنوان «مکّه» أخذ نشده است و نهایت مطلب إنصراف این صحیحه از عبادت خارج از أعمّ از مکّه قدیمه و جدیده می باشد و إلاّ إنصرافی از عبادت در مکّه جدیده ندارد.

و اگر اجماع و یا تسالم بر عدم کفایت عبادت در خارج از مکّه باشد، قدر متیقن از آن عبادت خارج از مکّه أعمّ از قدیمه و جدیده می باشد، بنابراین مقیّدی برای اطلاق این روایت نسبت به عبادت در مکّه جدیده وجود ندارد.

مطلب دوم:

آیا اشتغال به عبادت باید در تمام شب باشد و یا اشتغال به عبادت در نیمه أوّل شب کافی است، همانگونه که بیتوته در منی در نیمه أوّل شب کافی می باشد؟

آقای خوئی فرموده اند:

طبق فرض سؤال در این صحیحه « فَلَمْ یَزَلْ فِی طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْیِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّی یَطْلُعَ الْفَجْرُ» در جواز ترک مبیت إشتغال به عبادت در تمام شب لازم است، و اگر این روایت دلیل بر لزوم عبادت در تمام شب نمی باشد، اطلاق دلیل لزوم بیتوته در منی در فرض عبادت در بعض شب محکّم می باشد إلاّ در موردی که با دلیل خارج شده است و آن فرض إشتغال به عبادت در تمام شب است.

و لکن برخی از فقهاء کفایت اشتغال در نیمه أوّل شب را مطرح نموده اند و مرحوم شهید در دروس احتمال این مطلب را پذیرفته اند.

و آقای سیستانی فرموده اند:

عبادت تمام شب لازم نیست، بلکه عبادت نیمه دوم شب نیز کافی است و شخص مخیّر میان این دو صورت می باشد، و لکن عبادت در نیمه أوّل شب کافی نمی باشد.

وجه این نظر ایشان عبارت از این دو مقدّمه می باشد:

مقدّمه أولی: دلیل جواز ترک مبیت منحصر به این صحیحه معاویه بن عمّار نیست، بلکه صحیحه دیگر معاویه بن عمّار نیز می باشد که می فرمود: «فإن خرج أوّل الّیل فلا ینتصف اللّیل ... إلاّ أن شغلك نسككك»؛ ظاهر این روایت کفایت اشتغال به مناسک در هنگام نیمه شب و عدم لزوم إشتغال به عبادت از إبتدای شب در جواز ترک مبیت می باشد.

مقدمه ثانیه: اگر چه عبارت «إلاّ أن شغلك نسككك» در صحیحه أولی معاویه بن عمّار مختصّ به مناسک حجّ می باشد و لکن با توجّه به تعلیل «کان فی طاعه الله» در صحیحه دیگر معاویه بن عمّار دانسته می شود که إشتغال به مناسک حجّ خصوصیّت ندارد، بلکه مطلق عبادت در جواز ترک مبیت کافی است.

و ممکن است وجه این نظر آقای سیستانی عبارت از این مطلب باشد که:

این صحیحه معاویه بن عمّار« فَلَمْ يَزَلْ فِي طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ السَّعْيِ وَ الدُّعَاءِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْر» مقیّد به عبادت از إبتدای شب نمی باشد، بنابراین از جهت زمان شروع عبادت اطلاق دارد و فقط از جهت زمان إتمام عبادت مقیّد به طلوع فجر است، بنابراین این صحیحه حتی نسبت به عبادت بعد از نیمه شب تا طلوع فجر و اگر چه تمام نیمه شب نباشد، اطلاق دارد و اگر چه عنوان «فلم یزل» از یک و یا دو ساعت عبادت انصراف دارد. بنابراین طبق اطلاق این صحیحه عبادت تمام شب لازم نمی باشد، بلکه عبادت در نیمه شب دوم و اگر چه از إبتدای نیمه شب نباشد، کافی است و لکن با توجّه به صحیحه دیگر معاویه بن عمّار «فلا ینتصف اللّیل إلاّ و أنت بمنی إلاّ أن شغلك نسككك» که ترک مبیت را مشروط به اشتغال در نیمه شب قرار داده است، حکم به عدم کفایت عبادت کمتر از مقدار نیمه شب و لزوم عبادت از إبتدای نیمه شب می شود.

و به نظر ما بنابر جواز ترک مبیت به مجرّد اشتغال به عبادت، این فرمایش ایشان بعید نیست.

مطلب سوم:

آقای زنجانی فرموده اند:

در جواز ترک مبیت از مورد إشتغال به مناسک حجّ نمی توان به مطلق عبادت تعدّی نمود. علاوه بر اینکه حتی بنابر قول جواز ترک مبیت به مطلق عبادت، و لکن این حکم مختصّ به شب یازدهم می باشد و در شب دوازدهم ترک مبیت به جهت إشتغال به عبادت جایز نمی باشد: چرا که صحیحه معاویه بن عمّار «إذا خرجت أوّل اللّیل فلا ینتصف اللّیل إلاّ و أنت بمنی إلاّ أن شغلك نسکك» منصرف به شب یازدهم می باشد: زیرا خروج به جهت انجام طواف زیارت در شب دوازدهم متعارف نبوده است.

و لکن این فرمایش همانگونه که عرض کردیم، تمام نیست:

چرا که در این روایت فرض خروج للزیاره نشده است، بلکه عنوان «خروج» مطلق است و وجهی برای إنصراف آن به خروج به غرض طواف زیارت نمی باشد، بنابراین این روایت اطلاق دارد، همانگونه که روایاتی مانند روایت جمیل «إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مِنًى قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحْ إِلَّا بِه» اطلاق دارد.

مطلب چهارم:

آقای زنجانی در مورد ترک مبیت به منی در فرض اشتغال به مناسک تفصیل داده و می فرمایند:

اگر شخص در أوّل شب در مکّه باشد، در هر زمانی که أعمال مکّه تمام شود و شخص متمکّن از رجوع به منی تا قبل از طلوع فجر باشد، رجوع به منی واجب خواهد بود.

و اگر شخص در أوّل شب در منی باشد و سپس از منی به قصد أعمال خارج شود؛

اگر قبـل از نیمه شب أعمـال تمـام شود، بایـد از مکّه خارج شود، حال یا در هنگام طلوع فجر در منی باشـد و یا در میان طریق منی بخوابد.

و اگر بعد از نیمه شب أعمال تمام شود؛

یا شروع أعمال قبل از نیمه شب بوده است، در اینصورت رجوع به منی به احتیاط واجب لازم است.

و یا شروع در أعمال بعد از نیمه شب بوده است، در اینصورت رجوع به منی واجب نیست، بلکه بقاء در مکّه تا طلوع فجر جایز می باشد.

طبق این فرمایش جایز خواهد بود که شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج شده و به مکّه بیاید و به اختیار أعمال را تا بعد از نیمه شب به تأخیر بیاندازد تا رجوع به منی بر او واجب نباشد.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/الإستثناء الثالث ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /مستثنیات وجوب المبیت/الإستثناء الثالث

خلاصه مباحث گذشته:

بحث راجع به مسـتثنیات وجـوب مـبیت به منی بـود. اسـتثنای اول راجع به معـذورین بود که مطرح شـد. اسـتثنای دوم راجع به کسانی بود که تمام شب را در مکه به عبادت مشـغولند. این اسـتثنا را به مشتغلین به مناسک و اعمال حج اختصاص دادیم البته این را پـذیرفتیم که اگر در نیمه دوم مشـغول مناسـک حـجّ شود، لزوم مبیت به منی از او ساقـط می شود و نیازی به اشـتغال از ابتدای شب نیست. بنابراین ما از یک جهت با آقای خوئی مخالفت کردیم که جواز ترک مبیت به منی را مختصّ به اشـتغال به مناسک حـجّ دانستیم و از جهت دیگر نیز به ایشان اشـکال کردیم که شـرط نیست که شـخص تمام شب را در مکه اشـتغال به نسک داشته باشد یا در صورت خروج از منی باقی شب را مشغول اعمال باشد بلکه ظاهر عدم لزوم اشتغال در نیمه أوّل شب و کفایت اشتغال به مناسک در نیمه دوم می باشد.

ص: ۳۱۷

استثنای سوم

کسـی که طواف و سـعی را انجام داد و از مکّه قـدیمه خارج شد (حال شب یازدهم و یا شب دوازدهم) چنانچه تصـمیم بگیرد که در خارج از مکّه در مسیر به منی بخوابد و به منی وارد نشود، اشکال ندارد و کفاره ای نیز بر عهده او نخواهد بود.

قابل توجه است که این اسـتثناء تنها در مورد خصوص کسـی است که مشـغول به مناسک حـجّ بوده است، نه مطلق عبادت، بر

خلاف استثناء دوم که مشهور و آقای خوئی تفاوتی میان اشتغال به مناسک و سایر عبادات نگذاشته بودند.

ادله محقق خویی بر این استثناء

دلیل اول

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يَزُورُ فَيَنَامُ دُونَ مِنًى فَقَالَ إِذَا جَازَ عَقَبَةَ الْمَدَنِيِّينَ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَنَامَ.

روشن است که موضوع در این صحیحه زیارت البیت است، نه مطلق مشتغل به عبادت.امام در این روایت می فرماید اگر از عقبه المدنیین که حدّ مکّه قدیمه می باشد، گذشته باشد، اشکال ندارد.

دلیل دوم

عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ زَارَ فَنَامَ فِي الطَّرِيقِ فَإِنْ بَاتَ بِمَكَّةَ فَعَلَيْهِ دَمٌ وَ إِنْ كَانَ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ وَ إِنْ أَصْبَحَ دُونَ مِنًى.

دلیل سوم

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَارَ الْحَاجُّ مِنْ مِنًى فَخَرَجَ مِنْ مَكَّةَ فَجَاوَزَ بُيُوتَ مَكَّةَ فَنَامَ ثُمَّ أَصْبَحَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ مِنًى فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ.

ص: ۳۱۸

مضـمون دو صـحیحه اخیر این است که اگر حاجّی زیارت البیت را انجام داد و سپس از مکّه خارج شد و در مسیر منی خوابید و در هنگام صبح به منی نرسید، اشکالی ندارد و کفاره نیز بر عهده او نخواهد بود.

اشکالی در کلام محقق خویی

اینکه آقـای خوئی فرموده انـد لاـ بـأس أن ینام فی الطریق، قیـد «فی الطریق» و لزوم خوابیـدن در شارع موضوعیت نـدارد و این تقیید صحیح نیست چرا که صحیحه محمدبن اسماعیل و هشام اطلاق دارد، بنابراین اگر بعد از خروج از عقبه المدنیین به خیمه هایی رسید و در آن خیمه ها بخوابد، و یا در هتلی که در حواشی مسیر منی است استراحت کند، اشکالی ندارد

البته اگر مراد از این قید این است که بعد از خروج از مکّه متوجّه منی باشد و از مسـیر منی منحرف نشود اگرچه در خیمه ها و هتل های بین راه بخوابد در این صورت کلام آقای خوئی بی اشکال خواهد بود.

معیار تجاوز از مکه

در زمان حاضـر مکّه به طور تقریبی به منی متصل شـده است وتنها فاصـله اندکی بین انتهای مکّه و منی وجود دارد.حال سوال این است که معیـار در تجـاوز از مکّه و جواز نوم میان مکّه و منی، مکّه قـدیمه است یا مکّه جدیـده. روشن است که این بحث طبق احتمال دوم، بی نتیجه خواهد بود: چرا که بعد از خروج از مکّه جدیده فاصله تا منی بسیار اندک است:

ظاهر صـحیحه محمّد بن اسماعیل که قید تجاوز از عقبه المدنیین را مطرح کرده است این است که این قید إحترازی است؛ چرا که در زمان امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام مکّه توسعه یافته بود و عقبه المدنیین حدّ مکّه زمان پیامبر بود. شاهد این مدعی روایت زراره است:

ص: ۳۱۹

أَحْمَدُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَیْنَ یُمْسِکُ الْمُتَمَتِّعُ عَنِ التَّلْبِیَهِ فَقَالَ إِذَا دَخَلَ الْبُیُوتَ بُیُوتَ مَکَّهَ لَا بُیُوتَ الْأَبْطَحِ.

فرمود: برای قطع تلبیه معیار دخول در مکّه و رؤیت بیوت مکّه می باشد و حدّ مکّه عقبه المدنیین است نه بیوت أبطح که بعد از عقبه المدنیین به سمت منی واقع شده است و امام فرمود: مکّه امروز توسعه یافته است و لکن معیار برای قطع تلبیه مکّه زمان پیامبر می باشد.

بنابراین ، اگر ادعا شود که صحیحه جمیل و هشام ظهور در قضیه حقیقیه دارند باز هم صحیحه محمّد بن اسماعیل اطلاق این دو را تقیید می زند و معیار را عقبه المدنیین قرار می دهد که ظاهر آن این است که معیار مکّه قدیمه و مکّه زمان پیامبر می باشد، نه مکّه فعلی و این اطلاق و تقیید عرفی است چرا که حکم امام علیه السلام به لزوم خروج از مکّه جدیده در صحیحه جمیل و هشام موافق با احتیاط بوده است.

قابل ذکر است که «عقبه المدنیین» امروزه درحوالی پل حجون واقع شده است که شخص می تواند به سمت معابده بیاید و در مسیر و لو در یک هتل بخوابد.

بنابراین در فرضی که شخص طواف و سعی انجام داد و از مکّه قدیمه خارج شد، خوابیدن در مسیر و حتی در هتل های مجاور طریق به منی جایز است و بیتوته در منی لازم نیست.

وجوب درک طلوع فجردرمنی برای مشتغل به نسک

شخصی که در شب یازدهم و یا شب دوازدهم مشغول به انجام مناسک حجّ شده است ،نسبت به حضور در منی هنگام طلوع فجرچه تکلیفی دارد؟و همچنین آیا جواز نوم در طریق منی مطلق است یا تنها به بعضی أقسام اختصاص دارد؟

ص: ۳۲۰

آقـای زنجـانی برای بیـان این مسـاله، پنـج قسم را مطرح کرده انـد که احکام این طوائف ، نسـبت به دو سوال پیشـین، متفاوت است:

قسم اول

ایـن اسـت که شـخص قبـل از غروب از منی خـارج شـود و تـا هنگـام طلـوع فجر مشـغول مناسـک حـجّ (به همراه مقـدّمات و مسـتحبّات و رفع حوائج ضروریه) باشد؛ دراین فرض ترک بیتوته در منی و بقاء در مکّه تا هنگام طلوع فجر جایز است اگر چه از روایات کراهت این أمر استفاده می شود و أولی این است که از مکّه خارج شود و در هنگام طلوع فجر در منی حاضر باشد.

قسم دوم

آن است که شـخص قبـل از غروب از منی خـارج می شود و مناسـک حـجّ او قبـل از طلوع فجر تمـام می شود به گونه ای که فرصت رجوع به منی تـا قبـل از طلوع فجر را در اختیـار دارد. در این فرض رجوع به منی و حضور در منی در هنگام طلوع فجر واجب می باشد.

ظاهر کلام ایشان این است که این گروه مجاز به نوم فی الطریق نمی باشند.

قسم سوم

شخص بعـد از غروب آفتـاب از منی خـارج و وارد در مکّه می شود و مناسـک حـجّ را قبل از نیمه شب تمام می کنـد؛ اگرچه احتیـاط مستحبّ رجوع به منی است لیکن فتوی این است که در هنگـام طلوع فجر یا بایـد در منی باشـد و یا از عقبه المـدنیین «مکّه» خارج شده و در میان راه استراحت کند.

قسم چهارم

شخص بعـد از غروب آفتاب از منی خارج می شود و مناسک خود را قبل از نیمه شب شـروع می کند و لکن بعد از نیمه شـب تمام می کند؛ در این قسم بنابر احتیاط واجب حضور در منی در هنگام طلوع فجر لازم است.

ص: ۳۲۱

با توجّه به عدم أسوئیت این قسم از قسم سوم حدس می زنیم که مراد ایشان در این قسم این است که: بنابر احتیاط واجب همان حکم قسم سوم که تخییر میان حضور در منی در هنگام طلوع فجر و یا نوم در میان راه بعد از خروج از مکّه قدیمه بود، در این قسم نیز جاری است، و تفاوت این قسم با قسم سوم این است که در این قسم فتوی به تخییر نمی دهد، بلکه احتیاط واجب می کند، یعنی در این قسم جواز بقاء تا هنگام طلوع فجر محتمل است.

قسم پنجم

شخص بعد از غروب آفتاب از منی خارج می شود و مناسک خود را بعد از نیمه شب آغاز می کند (حتی اگر این تاخیر، به جهت استراحت در نیمه أوّل شب در مکّه بوده باشد) و تمام می کند و فرصت رجوع به منی تا قبل از طلوع فجر نیز فراهم است؛ در این قسم،بقاء در مکّه تا هنگام طلوع فجر جایز می باشد و رجوع به منی واجب نیست اگرچه این بقاء، مکروه می باشد.

دلیل قسم اول

دلیل اول

صحیحه معاویه بن عمّار؛ سألت عن الرجل زار عشاءً فلم یزل فی طوافه و دعائه و السعی بین الصفا و المروه حتی یطلع الفجر قال لیس علیه شیء کان فی طاعه الله.

اشکال

موضوع این صحیحه «زار عشاءً» می باشد که ظاهر آن شخصی است که بعد از غروب از منی خارج شده است، در حالی که موضوع قسم أوّل شخصی است که قبل از غروب خارج شده است

پاسخ

علت «کان فی طاعه الله» معمّم است و تفاوتی میان خروج بعد از غروب و خروج قبل از غروب وجود ندارد.

ص: ۳۲۲

البته این نکته قابل توجه است که در روایات قرینه داریم که مراد از «زار عشاءً» یا «إن زار بعد نصف اللّیل» زمان خروج از منی می باشد که یعنی عشاء از منی برای زیارت خارج شد و یا بعد از نیمه شب از منی خارج شده است و این مطلبی است که آقای زنجانی نیز پذیرفته اند.

دلیل دوم

صحیحه صفوان

الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنْ صَفْوَانَ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع سَأَلَنِی بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَیْلَةً مِنْ لَیَالِی مِنًی بِمَکَّةَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِی فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا تَقُولُ فِیهَا قَالَ عَلَیْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ فَقُلْتُ إِنْ کَانَ إِنَّمَا حَبَسَهُ شَأْنُهُ الَّذِی کَانَ فِیهِ مِنْ طَوَافِهِ وَ سَعْیِهِ لَمْ یَکُنْ لِنَوْمٍ وَ لَا لَذَّةٍ أَ عَلَیْهِ مِثْلُ مَا عَلَی هَذَا قَالَ لَیْسَ هَذَا بِمَنْزِلَةِ هَذَا وَ مَا أُحِبُّ أَنْ یَنْشَقَّ لَهُ الْفَجْرُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًی.

تعبیر «لیس هذا بمنزله هذا» ظهور در جواز دارد. البته تعبیر ذیل «ما أحبّ» حمل بر کراهت می شود.

واجبات الحجّ/المبیت بمنی /أقسام فرض الإشتغال بالمناسک لیله الحادی عشر و الثانی عشر و أحکامها ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجبات الحجّ/المبیت بمنی /أقسام فرض الإشتغال بالمناسک لیله الحادی عشر و الثانی عشر و أحکامها

مروری بر بحث گذشته

بحث در مورد اقسامی بود که آقای زنجانی در آن تفصیل دادند، و حال ادلّه هر یک از این اقسام را بیان می کنیم؛

قسم أوّل این بود که شخص قبل از غروب از منی خارج می شود و تا هنگام طلوع فجر مشغول مناسک حجّ (به همراه مقدّمات و مستحبّات و رفع حوائج ضروریه) می باشد؛ دراین فرض ترک بیتوته در منی و بقاء در مکّه تا هنگام طلوع فجر جایزاست هر چند از روایات کراهت این أمر استفاده می شود و أولی این است که او از مکّه خارج شود و در هنگام طلوع فجر در منی حاضر باشد.

ص: ۳۲۳

ادله آیت الله زنجانی بر قسم اول

دلیل اول: صحیحه معاویه بن عمار

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ یَزَلْ فِی طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ فِی السَّعْیِ بَیْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ حَتَّی یَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ کَانَ فِی طَاعَةِ اللَّهِ.

ایشان فرمودنـد: اگر چه مورد این صـحیحه شخصـی است که أوّل شب از منی خارج شده است چرا که تعبیر زار عشاء به قرینه سائر روایات به این معنی است که خرج من منی عشاء بغرض الزیاره، نه اینکه قبل از خروج آفتاب خارج شده است و در شـب زیـارت نموده است لکن تعلیـل به کـان فی طـاعه الله که در ذیـل وارد شـده است بـاعث تعمیم می شود که در نتیجه فرقی بین خروج قبل و بعد از غروب نخواهد بود.

مناقشه در دلیل اول

این وجه بـا مبانی ایشان تناسب نـدارد چرا که ایشان « کان فی طاعه الله » را علّت برای نفی کفاره دانسـتند و طبق تفسـیر ایشان مراد از روایت این است که:

چون این شـخص در ترک بیتوته منی و اشتغال به مناسک حجّ طاعت خداوند نموده است، کفاره ای بر او واجب نیست، در ما نحن فیه أوّل الکلاـم است که شخصـی که قبـل از غروب از منی خـارج می شود و تـا هنگـام طلوع مشـغول مناسـک می شود، طاعت خداوند نموده باشد بلکه محتمل است که وظیفه او حضور در منی در هنگام طلوع فجر باشد، همانگونه که در صـحیحه محمّد بن مسلم آمده است؛ فِی الزِّیَارَهِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مِنًی قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحْ إِلَّا بِمِنًی.

بنابراین قدر متیقن از صحیحه معاویه بن عمّار شخصی است که بعد از دخول لیل از منی خارج شود.

ص: ۳۲۴

البته این نکته قابل توجه است که عرفا می توان از فرض روایت که خروج بعد از غروب به مورد قسم اول یعنی فرضی که اندکی قبل از غروب خارج می شود الغاء خصوصیت کرد لیکن مشکل این است که الغاء خصوصیت با استدلال به تعلیل متفاوت است و همین موجب ایراد ما به آقای زنجانی شده است بنابراین اگر ایشان به الغاء خصوصیت تمسک می کردند از ایشان پذیرفته بود.

دلیل دوم: صحیحه صفوان

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع سَأَلَنِی بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَیْلَهً مِنْ لَیَالِی مِنًی بِمَکَّهَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِی فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ مَا تَقُولُ فِیهَا قَالَ عَلَیْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ فَقُلْتُ إِنْ کَانَ إِنَّمَا حَبَسَهُ شَأْنُهُ الَّذِی کَانَ فِیهِ مِنْ طَوَافِهِ وَ سَعْیِهِ لَمْ یَکُنْ لِنَوْمٍ وَ لَا لَذَّهٍ أَ عَلَیْهِ مِثْلُ مَا عَلَی هَذَا قَالَ لَیْسَ هَذَا بِمَنْزِلَهِ هَذَا وَ مَا أُحِبُّ أَنْ یَنْشَقَّ لَهُ الْفَجْرُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًی.

ظاهر این روایت این است که شخصی که به قصد انجام أعمال حجّ، بیتوته در منی را ترک کند و در مکّه بماند، جایز است که تا هنگام صبح در مکّه بماند.

ایشان برای تطابق مورد این روایت با قسم اول دو مقدمه بیان فرموده اند:

مقدمه اول

این روایت ، با تعبیر علیه دم اذا بات ، وجوب کفاره را بر کسی که بدون انگیزه انجام مناسک ، در مکه بیتوته کند ثابت کرده است . گرچه این حکم به صورت مطلق بیان شده است لیکن به قرینه صحیحه علی بن جعفر ، مقید به فرضی می شود که شخص، قبل از غروب آفتاب از منی خارج شود و تا اذان صبح در مکه بماند.

ص: ۳۲۵

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ ع عَنْ رَجُلٍ بَاتَ بِمَكَّهَ فِی لَيَالِی مِنًی حَتَّی أَصْبَحَ قَالَ إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَاراً فَبَاتَ فِيهَا حَتَّی أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ.

مفهوم این روایت این است که همین شخصی که تا أذان صبح در مکّه بیتوته نموده است، اگر در روز به مکّه نیامده باشدیعنی شب به مکّه آمده باشد، کفاره بر او لازم نیست.نتیجه این روایت این است که صحیحه صفوان که کفاره را ثابت می کند مقید به فرض خروج از منی در روز می شود.

مقدمه دوم

ظاهر صحیحه صفوان که فرمود:« إن کان حبسه شأنه »این است که کفاره را از همان فرض صدر حدیث که بیتوته کامل از أوّل شب تا طلوع فجربود به خاطر انجام مناسک ، منتفی می کند و طبق مقدمه اول، آن فرض، صورت خروج از منی در روز بود. بنابراین حکم قسم اول روشن شد به این نحو که کسی که قبل از غروب یعنی درروز از منی خارج شود و کل شب را به غرض انجام مناسک در مکه باشد کفاره ای ندارد.

اشکال

چرا ایشان تکلّف نمود و به صحیحه علیّ بن جعفر تمسّک نموددر حالی که ظاهر «إذا بات بمکّه علیه دم» بیتوته کامل است.

پاسخ

ایشان قائلند که بیتوته در مکه صدق می کندبر بقاء کمتر از نصف شب نیز صادق است چون در روایت تعبیر شده بود: إن خرجت بعد نصف اللّیل فلا تضرّک أن تبیت بغیر منی. به همین جهت ایشان چاره ای جز استدلال به صحیحه علی بن جعفر نداشتند.

و ما « إذا بات بمکّه علیه دم» را ظاهر در بیتوته کامل در مکّه نمی دانیم؛ چرا که ظاهر ذیل روایت این است که این شخص قصد داشت که نیمه دوم را به منی برود و تنها به جهت اشتغال به أعمال حجّ نتوانست به منی برود و بحث در مورد ترک بیتوته در منی است، نه بیتوته در مکّه، و اساسا حمل این روایت بر اشتغال به مناسک در تمام شب و اگر چه با فرض انجام مقدّمات و مستحبّات غیر عرفی است: چرا که محتمل نیست که شخصی تمام شب را مشغول به طواف و سعی شود.

ص: ۳۲۶

مناقشه در مقدمه اول

ایراد اول

خود ایشان پذیرفته است که جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد، بلکه تنها مفهوم فی الجمله برای آن ثابت است. برای مثال خطاب: إذا زلزلت الأرض فصلّ صلاه الآیات مفهوم مطلق ندارد تا وجوب نماز آیات را حتی در صورت تحقق مخوف سماوی نفی کند بنابراین مفهوم فی الجمله « إن کان أتاها نهاراً» این است که اگر بعد از نیمه شب از منی خارج شود و به مکّه بیاید، کفاره ندارد؛ چرا که نیمه أوّل را در منی بیتوته نموده است.

ایراد دوم

بر فرض که این جمله شرطیه مفهوم مطلق داشته باشدثبوت این مفهوم در صورتی است که این، تنها نقل در مورد این روایت باشد در حالی که در قرب الإسناد به سند عبدالله بن حسن عن جدّه علیّ بن جعفر این روایت را اینگونه نقل می کند»

«إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَاراً فَبَاتَ [فِيهَا] حَتَّى أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمُ شَاةٍ يُهَرِيقُهُ وَ إِنْ كَانَ خَرَجَ مِنْ مِنًى بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ أَصْبَحَ بِمَكَّهَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْ ء»

طبق این نقل،حضرت دو جمله شرطیه به کار بردند و ما بارها گفته ایم اگر موضوعی را با دو جمله شرطیه تقسیم بندی کنند، ظاهر در مفهوم نیست، بلکه ظاهر در تقسیم است؛

برای مثال اگر در خطابی این طور وارد شود سألته عن الدم قال إن کان أقلّ من الدرهم فصلّ فیه و إن کان أکثر من الدرهم فلا تصلّ فیه

روشن است که در این خطاب حکم دم مساوی درهم بیان نشده است و هیچ یک از دو جمله شرطیه مفهوم ندارند؛ چرا که ظاهر این دو جمله تقسیم می باشد و بر فرض هم این دو جمله مقتضی برای مفهوم داشته باشند، این دو جمله در مورد اجتماع یعنی دم مساوی با یکدیگر تعارض می کنند:

مفهوم جمله « إن کـان الـدم أقـلّ من الـدرهم تصلّ فيه» اين است که إن لم يکن الـدم أقلّ من الـدرهم فلا تصلّ فيه و مقتضای اطلاق آن عـدم جواز نماز در دم مساوی با درهم می باشـد، در حالی که مقتضای اطلاق مفهوم إن کان الـدم أکثر من الدرهم اين است که نمـازدر دم مسـاوی بـا درهم جـائز است. در نتيجه بـاز هم با فرض تعارض اين دو مفهوم دانسـته می شود که اين جملات شرطيه مفهوم ندارند.

نتيجه اين قاعده در محل بحث اين است که صـحيحه علیّ بن جعفر ظهور در عدم لزوم کفاره بر کسـی که ابتدای شب به مکّه بيايد و تا طلوع فجر مشغول مناسک باشد ندارد.

مناقشه در مقدمه دوم

اگر مراد جـدّی از« عليه دم إذا بـات » بيتوته در تمام شب در مکّه باشـد، اين دليل نخواهـد بود که در ظهور « إنّما حبسه شأنه » تصـرّف شود، و به عبـارت ديگر اينکه مراد جـدّی از اين جمله بيتوته کامله در مکه است، موجب تغيير ظهور اطلاقی ذيل نمی شود، بنـابراين نمی توانيم بخـاطر مراد جـدی صـدر که بيتوته کامـل است ذيل را به اشـتغال به مناسك از ابتـدای شب تا طلوع فجرتقييد بزنيم، بلکه اين جمله اطلاق دارد و شامل فرض اشتغال بعد از نيمه شب به مناسك نيز می شود.

الحج(واجبات الحج) /المبيت بمنی /لزوم درک الفجربمنی لمن اشتغل بالنسک ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنی /لزوم درك الفجربمنی لمن اشتغل بالنسک

مروری بر بحث گذشته

بحث در مورد فرمايشات آقای زنجانی بود که در شب های لزوم بيتوته در منی، پنج قسم مطرح نمودند:

ص: ۳۲۸

قسم أوّل شخصـی بود که قبل از غروب از منی خارج می شود و از ابتـدای شب تا صبح در حال إشـتغال به مناسک می باشد، که ايشان فرمود اين أمر جايز است اگرچه اشتغال به مناسک تا هنگام طلوع فجر مکروه است.

قسم دوم شخصـی است که قبل از غروب از منی خارج می شود و از إبتدای شب مشـغول به أعمال شده است و لکن أعمال را قبـل از طلوع فجر تمـام می کنـد به گونه ای که فرصت برگشت به منی را در اختيـار دارد. ايشـان رجوع به منی در اين قسم را لازم دانستند.

قسم سوم فرضی است که شخص در ابتدای شب از منی خارج می شود و أعمال را شروع می کند و قبل از نيمه شب أعمال را تمام می کند، که ايشان فرموده است : بر اين شخص واجب است يا در هنگام طلوع فجر در منی باشد و يا از مکّه قديمه خارج شود و در مسير منی بخوابد.

دلیل آیت الله زنجانی در قسم سوم

ایشان در این قسم سوم استدلال به صحیحه عیص نموده اند:

عِیصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الزِّیَارَهِ مِنْ مِنًی قَالَ إِنْ زَارَ بِالنَّهَارِ أَوْ عِشَاءً فَلَا یَنْفَجِرِ الْفَجْرُ إِلَّا وَ هُوَ بِمِنًی وَ إِنْ زَارَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّیْلِ وَ أَسْحَرَ فَلَا بَأْسَ أَنْ یَنْفَجِرَ الْفَجْرُ وَ هُوَ بِمَکَّهَ.

بارها گفته شد که ایشان عبارت « زار بالنهار » و مشابهات آن را به معنی خروج از منی می دانند نه آنکه منظور زمان زیاره البیت باشد و به نظر می رسد استظهار ایشان صحیح است هم چنانکه صدر روایت که مشتمل بر تعبیر « الزیاره من منی » است همین برداشت را تایید می کند.

ص: ۳۲۹

اشکال

تعبیر زار عشاء ظاهر در زمان زیارت است و نه زمان خروج.

پاسخ

در این صورت، صحیحه معاویه بن عمّار قرینه بر این خواهد بود که مراد از « زار عشاء» یا« زار بعد نصف اللّیل » زمان خروج از منی می باشد چرا که تعبیر« إن خرجت أوّل اللّیل فلاـ ینتصف اللّیل »در این صحیحه معاویه بن عمّار زمان خروج را مطرح می کند واین خود قرینیت عرفیه بر مراد از صحیحه عیص خواهد داشت هم چنانکه اگر در خطابی گفته شود: ینبغی إکرام العالم و در خطاب دیگر گفته شود: لا یجب إکرام العالم، این خطاب منفصل قرینه خواهد بود که مراد از ینبغی استحباب می باشد.

مناقشه در استدلال آیت الله زنجانی

حکم به کفایت حضور در منی در هنگام طلوع فجر در این قسم سوم مخالف صحیحه معاویه بن عمّار می باشد چرا که تعبیر« فلا ینتصف اللّیل إلاّ و أنت بمنی » به روشنی ،لزوم حضور در منی در هنگام نیمه شب را بیان می کند.

اشکال

روایات دیگر مانند صحیحه عیص که می فرماید« فلاـ ینفجر الصبح إلاّ و هو بمنی» قرینه بر این است که « فلا ینتصف اللیل »حکم استحبابی است.

پاسخ

صحیحه عیص می فرماید:

اگر در ابتدای شب از منی خارج شد و قبل از نیمه شب أعمال تمام شد، در هنگام صبح در منی باشد و لکن صحیحه معاویه می فرماید: اگر ابتدای شب خارج شد، شخص در هنگام نیمه شب مخیّر است میان بودن در منی و یا اشتغال به مناسک در مکّه و یا خروج از مکّه و بودن در مسیر منی، بنابراین صحیحه عیص و صحیحه معاویه مثبتین خواهد بود و باید به هر دو أخذ شود و تنافی میان این دو روایت وجود ندارد.

ص: ۳۳۰

به نظر ما حتی کسانی که در نیمه شب مشغول مناسک حجّ می باشند و قبل از طلوع فجر أعمال را تمام می کنند، باید یا به منی بازگردند و یا خارج از مکّه باشند. دلیل ما بر این ادعا صحیحه دیگری از معاویه بن عمار است:

مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا فَرَغْتَ مِنْ طَوَافِکَ لِلْحَجِّ وَ طَوَافِ النِّسَاءِ فَلَا تَبِیتُ إِلَّا بِمِنًی إِلَّا أَنْ یَکُونَ شُغُلُکَ فِی نُسُکِکَ وَ إِنْ خَرَجْتَ بَعْدَ نِصْفِ اللَّیْلِ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تَبِیتَ فِی غَیْرِ مِنًی.

اطلاق این روایت حتی شخصی که بعد از نیمه شب از أعمال فارغ می شودرا نیز شامل می شود.

قابل توجه است که مراد از بیتوته در منی بعد از فراغ از أعمال در مکّه، بیتوته بعض شب می باشد، و در ذیل این صحیحه آمده است: فإن خرجت بعد نصف اللّیل فلا تضرّک أن تبیت فی غیر منی.

و از همین مطالب حکم قسم رابع نیز واضح می شود.

قسم چهارم

شخصی که بعد از غروب از منی خارج می شود و قبل از نیمه شب مشغول أعمال می شود و لکن بعد از نیمه شب از أعمال فارغ می شود؛

آقای زنجانی فرمودند: احتیاط واجب این است که در هنگام طلوع فجر در منی باشد؛

نظر مختار در قسم چهارم

به نظر ما باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد، بلکه باید بعد از فراغ از أعمال حجّ فوراً از مکّه خارج شود.

بنابراین نسبت به لزوم إصباح در منی هم در قسم سوم و قسم چهارم باید فتوی به لزوم داد، نه اینکه در قسم رابع احتیاط واجب نمود.

قسم پنجم

مورد این قسم، شخصی است که بعد از غروب از منی خارج می شود و لکن بعد از نیمه شب مشغول به أعمال حجّ می شود؛

آقای زنجانی فرمودند: در این فرض اگر چه قبل از طلوع فجر از أعمال فارغ شود و تمکّن از رجوع به منی و حضور در آن در هنگـام طلوع فجر داشـته باشـد، رجوع به منی واجب نیست و بقـاء در مکّه تـا هنگـام طلوع فجر جایز می باشـداگر چه این کار مکروه است.

استدلال آیت الله زنجانی در قسم پنجم

برای کلام ایشان دو وجه می توان ذکر نمود:

وجه اول

وجهی است که در کلام ایشان به چشم می خورد:

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع أَنَّهُ قَالَ: فِی الزِّیَارَهِ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ مِنًی قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَلَا تُصْبِحْ إِلَّا بِمِنًی.

ایشـان فرموده انـد: مفهوم این روایت چنین است که اگر بعـد از غروب خورشـید از منی خارج شود، حضور در منی در هنگام طلوع فجر واجب نیست. خود این مفهوم، قرینه ای است بر اینکه لزوم درک طلوع فجر که در فقره دوم صحیحه عیص،یعنی با عبارت « ان زار عشاء » مطرح شده بود را حمل بر استحباب کنیم.

البته قسـمت« إن زار بالنهـار فلا ینفجر الصبح إلاّ بمنی» در صحیحه عیص ،موافق با صحیحه محمّـد بن مسلم چرا که مـدلول منطوق صحیحه محمدبن مسلم است.

مناقشه در وجه اول

ایراد اول

اگر مفهوم صحیحه محمّد بن مسلم موجب عدم وجوب حضور در منی در هنگام طلوع فجر باشد، باید در قسم سوم و چهارم نیز حکم به استحباب رجوع به منی نمود چرا که دلیل شما در این دو قسم نیز همین صحیحه عیص بود.

ایراد دوم

حمل صحیحه عیص به قرینه مفهوم صحیحه محمّد بن مسلم صحیح نیست

چرا که مورد صحیحه محمّد بن مسلم فرض خروج قبل از غروب خورشید است. حال اگر مراد شما این است که مفهوم این صحیحه مطلق است، پاسخ این است که:

أوّلاً: شما در جمله شرطیه قائل به مفهوم مطلق نمی باشید و در آن قائل به مفهوم فی الجمله می باشید، که ممکن است تفصیلی مد نظر باشد.

ثانیاً: اگر هم مفهوم مطلق داشته باشد، صحیحه عیص از این مفهوم أخصّ مطلق خواهد بود چرا که مفهوم صحیحه محمّد بن مسلم این است که « إن خرجت بعد غروب الشمس فلا یجب أن ینفجر الصبح إلاّ و إنت بمنی » و مفاد صحیحه عیص این است که « إن زار عشاء فلا ینفجر الصبح إلاّ و هو بمنی و إن زار بعد نصف اللّیل فلا بأس أن ینفجر الفجر و هو بمکّه ».

اشکال

نتیجه این اخصیت و تقیید، آن است که دو گروه باید طلوع فجر را در منی درک کنند. گروه اول کسانی هستند که قبل از غروب از منی خارج می شوند و گروه دوم آنها که قبل از نیمه شب از منی خارج می شوند. روشن است که با این کار، عنوان خروج قبل از غروب لغو خواهد بود و مناسب بود خروج قبل از نیمه شب ، معیار قرار گیرد .

پاسخ

افرادی که بعد از غروب آفتاب از منی خارج می شوند و به قصد زیارت می روند، عدّه ای از آنان در زمانی أعمال مکّه را انجام می دهند که دیگر متمکّن از رجوع به منی بدون حرج و حضور در منی در زمان طلوع فجر نخواهند بود، بر خلاف شخصی که در روز از منی خارج می شود که در بسیاری از موارد می تواند به گونه ای أعمال خود را انجام بدهد که بتواند به راحتی در هنگام طلوع فجر در منی باشد. واضح است که فروض مساله منحصر خروج چند دقیقه قبل از غروب آفتاب از مکّه نیست تا گفته شود این با شخصی که ۵دقائقی بعد از غروب آفتاب خارج می شود، چه تفاوتی دارد؟ بلکه فرض متعارف این است که شخص چند ساعت قبل از غروب از منی خارج می شده است، تا هنگام اذان در مکّه باشد و یا چند ساعت بعد از غروب از منی خارج می شده اندو همین فارق عرفی، کافی است تا امام به این نحو تفصیل بدهندکه:

اگر در روز خارج می شود، باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد و اگر بعد از غروب و قبل از نیمه شب خارج می شود، اگر حرجی نیست باید در هنگام طلوع فجر در منی باشد، و اگر بعد از نیمه شب خارج می شود، حضور در منی در هنگام طلوع فجر لازم نیست. بنابراین گرچه ملاک، همان نیمه شب است لیکن ، از آنجا که خروج قبل یا بعدازغروب، تاثیر عرفی در درک طلوع فجر درمنی داشته است ذکر آن لغو نبوده است و در مورد کسانی که بعد از غروب خارج می شوند تفصیلی بوده است که امام نخواستند آن را بیان کنند.

و به عبارت دیگر: اگر امام می فرمود: إن خرجت قبل غروب الشمس فلا تصبح إلّا و أنت بمنی و كذلك إن خرجت قبل نصف اللّیل إلّا أن شغلك نسككك، این كاملاً عرفی بود و از آن إلغاء عنوان فهمیده نمی شد.

وجه دوم

تفسیر آقای زنجانی از تعبیر« إن زار بعد نصف اللّیل فلا باس ان ینفجر الصبح و هو بمكّه » كه آن را به خروج بعد از نصف شب معنی كرده اند صحیح نیست چرا كه ظاهر صحیحه عیص این است كه زمان زیارت بعد از نصف شب باشد، نه زمان خروج از منی.

مناقشه در وجه دوم

این علاوه بر اینكه دفاع از آقای زنجانی نیست، مطلب ناصحیحی نیز هست:

چرا كه ظاهر صحیحه عیص به قرینه صدر زمان خروج از منی می باشد و اگر هم ظاهر در زمان زیارت باشد، با صحیحه معاویه بن عمّار تقیید می خورد كه: إن خرجت أوّل اللّیل فلا ینتصف اللّیل إلّا و أنت بمنی.

الحج(واجبات الحج) /المبیت بمنی /لزوم الکفاره لمن ترک المبیت ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبیت بمنی /لزوم الکفاره لمن ترک المبیت

مسئله ۴۲۹: من ترک المبیت بمنی فعلیه کفاره شاه عن کل لیله.

کسی که بیتوته در شب یازدهم و شب دوازدهم در منی را ترک کند به ازای هر شب ، یک گوسفندرا باید به عنوان کفاره ، ذبح و بین فقرا تقسیم کند.

قابل توجه است کسی که پول گوسفند را به فقیر پرداخت می کند باید متذکر شود که فقیر، گوسفند را به نیت این شخص معطی -و نه به نیت خود- خریداری و ذبح می کند بنابراین در صورتی که فقیر ، گوسفند را برای خود بخرد مجزی از کفاره نخواهد بود.

این نکته، به عنوان یک قاعده در تمامی کفارات باید مورد توجه قرار گیرد بنابراین ، برای مثال، در کفاره افطار غیر عمدی ماه مبارک رمضان، که کفاره آن یک مد طعام است، فقیری که پول را دریافت می کند باید طعام را از جانب و به وکالت از معطی ، خریداری کرده وسپس از جانب او تملک کند تا امر به اداء کفاره امتثال شود و در غیر این صورت، اعطاء پول مصداق تصدق به مد نخواهد بود بلکه مصداق تصدق به ثمن مد است.

و بدیهی است که در این گونه امور ، نمی توان از عنوان تصدق ، الغاء خصوصیت کرد چرا که ما از ملاکات احکام، آگاه نیستیم لذا ملزم هستیم که مطابق ظاهر امر به تصدق، قبل از تملیک طعام به فقیر، مالک آن باشیم یا اذن در تصرف آن داشته باشیم و این جز با روشی که ذکر شد محقق نخواهد شد.

ص: ۳۳۵

به هر تقدیر، اصل وجوب کفاره گوسفند بر تارک مبیت ، بی اشکال است البته گوسفند خصوصیتی ندارد بلکه می توان بقر یا ابل ذبح کرد.

وجوب کفاره بر تارک مبیت در تمام شب

برخی از فقهاء ، وجوب کفاره را به فرضی اختصاص داده اند که شخص، تمام شب را در مکانی غیر از منی مانند مکه سپری کند و در مورد کسانی که بخشی از شب را در منی گذرانده اند و باقی آن را در مکانی دیگر بیتوته کرده اند کفاره را واجب ندانسته اند. برای مثال اگر کسی ابتدای شب در منی بود و سپس ، به مکه رفته و بدون اشتغال عبادت ، شب را به صبح رسانده است مشغول دلیل وجوب کفاره نخواهد بود.

بررسی نقل محقق خویی از محقق نائینی

محقق خویی ، مطلب اخیررا ، با استاد خویش، مرحوم نائینی نیز نسبت داده اند. به عبارت محقق نائینی توجه کنید:

« لو فاته جزء من أول اللیل- لا فی نسکه- لکنه أدرک البیتوته بها إلی الفجر ففی وجوب الفدیه إشکال »

محقق خویی فرموده است که از این عبارت بر می آید که ایشان ، کفاره را بر کسی که بخشی از شب را در غیر منی بیتوته کرده است ثابت نمی داند.

لیکن به نظر می رسد برداشت محقق خویی از این عبارت ناتمام است چرا که ممکن است محقق نائینی نیز، مانند مشهور فقهاء، بیتوته در نیمه اول شب را واجب می دانسته است ولی از آنجا که برخی قائل به کفایت درک طلوع فجر، برای درک نیمه دوم شب شده اند ایشان جازم به ثبوت کفاره در این فرض ، نشده است . شاهد این استظهار این است که چنانچه برداشت محقق خویی، صحیح بود نیازی به این نبود که مرحوم نائینی ، سخنی از برگشت به منی تا اذان صبح به میان آورند بلکه همین مقدار که بگویند این شخص ابتدای شب در منی بوده است و باقی شب را از منی خارج شده است و دیگر به منی برنگشته است ، کافی بود که در ثبوت کفاره اشکال کنند. به هر حال عده ای از فقهاء به این نظر معتقد شده اند که کفاره، تنها بر کسی ثابت است که تمامی شب را در خارج از منی سپری کند بنابراین کسی که بخشی از شب را در منی گذرانده است و بقیه شب را به غیر منی رفته است کفاره بر عهده اش واجب نیست هر چند مرتکب گناه شده است.

ص: ۳۳۶

نظر آیت الله زنجانی

ایشان معتقـد است که موضوع دلیل وجوب کفاره ، کسـی است که تمام شب را در غیر منی و در مکان واحد به صـبح برساند بنابراین علاوه عـدم وجوب کفاره بر کسـی که بخشـی از شب را در منی بوده است، به نظر ایشان شخصـی که تمام شب را در غیر منی بوده است لیکن در دو مکـان بیتوته کرده است-برای مثـال درمشـعر و مکه- نیز از موضوع دلیـل وجوب کفاره خارج است.

البته این نظری است که ایشان در مباحث استدلالی خود- و نه مناسک حجشان- ابراز کرده اند.

دلیل آیت الله زنجانی

در صحیحه علی بن جعفر این طور آمده است:

« عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ ع عَنْ رَجُلٍ بَاتَ بِمَكَّةَ فِي لَيَالِي مِنًى حَتَّى أَصْبَحَ قَالَ إِنْ كَانَ أَتَاهَا نَهَاراً فَبَاتَ فِيهَا حَتَّى أَصْبَحَ فَعَلَيْهِ دَمٌ يُهَرِيقُهُ. »

مفهـوم جمله ان کـان اتاهـا نهـارا این است که کسـی که شب به مکه وارد می شود و در نـتیجه بخشـی از شب را قهرا در منی گذرانده است کفاره بر او واجب نیست و این مفهوم موجب تقیید بقیه روایات ثبوت کفاره خواهد بود.

برای وضوح بیشتر نسبت به مطالب ایشان، باقی روایات را نیز ذکر می کنیم:

« صَفْوَانَ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع سَأَلَنِي بَعْضُهُمْ عَنْ رَجُلٍ بَاتَ لَيْلَةً مِنْ لَيَالِيَ مِنًى بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِيهَا قَالَ عَلَيْهِ دَمٌ إِذَا بَاتَ ».

گرچه در این روایت ،کفـاره را به طور مطلق بر بیتوته در غیر منی متفرع کرده است لیکن همـانطور که گـذشت این اطلاق با مفهوم صحیحه علی بن جعفر ، مقید خواهد شد.

ص: ۳۳۷

« مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَبِتْ لَیَالِیَ التَّشْرِیقِ إِلَّا بِمِنًی فَإِنْ بِتَّ فِی غَیْرِهَا فَعَلَیْکَ دَمٌ وَ إِنْ خَرَجْتَ أَوَّلَ اللَّیْلِ فَلَا یَنْتَصِفْ لَکَ اللَّیْلُ إِلَّا وَ أَنْتَ بِمِنًی إِلَّا أَنْ یَکُونَ شُغُلُکَ بِنُسُکِکَ أَوْ قَدْ خَرَجْتَ مِنْ مَکَّهَ وَ إِنْ خَرَجْتَ نِصْفَ اللَّیْلِ فَلَا یَضُرُّکَ أَنْ تُصْبِحَ بِغَیْرِهَا ».

گرچه ظاهر صدر این صحیحه که کفاره را بر بیتوته در غیر منی متفرع می کند مطلق است و با بیتوته کامله و ناقصه سازگار است لیکن به قرینه ذیل ، کشف می کنیم که موضوع صدر ، بیتوته کامله است و شامل بیتوته ناقصه نمی شود چرا که ذیل ، دو فرد از بیتوته ناقصه را ذکر می کند و حکم هر یک را جدا گانه ذکر می کند به این نحو که کسی که بخشی از شب را در منی می ماند و از منی خارج می شود از دو حال خارج نیست:

یا ابتدای شب از منی خارج می شود که باید قبل از نیمه شب به منی برگردد و یا بعد از نیمه شب خارج می شود که دیگر نیازی به بازگشت نیست بنابراین ذیل روایت، در مورد بیتوته ناقصه در غیر منی ، تفصیل می دهد و با این وصف، اطلاق صدر نسبت به بیتوته ناقصه ، عرفی نخواهد بود و به عبارت دیگر عرفی نیست که امام علیه السلام بفرمایند:

« اگر در غیر منی بیتوته کنی چه ناقص و چه کامل ، باید کفاره بدهی » و در عین حال ،در ذیل ، در مورد بیتوته ناقصه تفصیل قائل شوند پس روشن است که صدر، شامل بیتوته ناقصه نمی شود و موضوعش تنها، بیتوته کامله در غیر منی است و این مطابق نتیجه ای است که از صحیحه علی بن جعفر گرفتیم با این تفاوت که صحیحه علی بن جعفر موجب تقیید این صدر، به مکان واحد می شود.

ص: ۳۳۸

روایت آخر در این مقام، روایت جعفر بن ناجیه است:

« جَعْفَرِ بْنِ نَاجِيَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّنْ بَاتَ لَيَالِیَ مِنًی بِمَكَّهَ فَقَالَ عَلَيْهِ ثَلَاثَهٌ مِنَ الْغَنَمِ يَذْبَحُهُنَّ ».

این روایت نیز مانند دو روایت قبلی، به واسطه مفهوم صحیحه علی بن جعفرتقیید می شود.

مناقشه در ادله آیت الله زنجانی

ایراد اول

این نظر، با تعلیلی که در ذیل صحیحه معاویه بن عمار نقل شده است ناسازگار است

توضیح مطلب : در صحیحه معاویه بن عمار این طور نقل شده است:

« سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ زَارَ عِشَاءً فَلَمْ يَزَلْ فِی طَوَافِهِ وَ دُعَائِهِ وَ فِی السَّعْیِ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ حَتَّی يَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَیْ ءٌ كَانَ فِی طَاعَهِ اللَّهِ ».

موضوع این روایت، کسی است که بعد از دخول شب، از منی خارج شده است و در ذیل روایت، عدم وجوب کفاره به این تعلیل شده است که این شخص ، در ترک مبیت به منی ، مطیع خدا بوده است لذا کفاره بر او واجب نیست و این همان معنایی است که ایشان آن را تفسیر صحیحه از روایت ، می دانستند. حال، نکته این است که مفهوم این تعلیل ، این است که اگر این شخص ، مشغول به اطاعت خدا نبود یعنی مشغول به مناسک حج نبود و در عین حال ، این خروج را انجام می داد بر او کفاره واجب بود و ظاهرش این است که همان کفاره ای بر او واجب می شد که بر ترک مبیت به منی بر دیگران واجب ، می شود که همان کفاره دم است. بنابراین ، طبق مفهوم این تعلیل باید ، بپذیریم که کسی که بدون اشتغال به مناسک، حتی بخشی از شب را درمکه بگذراند کفاره بر او واجب است و این خلاف نظر ایشان است.

اشکال

مفهوم عبارت لیس علیه شیء کان فی طاعه الله این است که اگر مشغول اطاعت نبود کان علیه شیء و ثبوت شیئی بر عهده شخص، منافات با نفی کفاره دم که مدلول صحیحه علی بن جعفر بود ندارد یعنی چه بسا به مقتضای صحیحه علی بن جعفر، کفاره دم بر این شخص واجب نباشد چون تمام شب را در غیر منی نبوده است ولی در عین حال، چیزی مثل طعام و ... بر عهده او ثابت شود که مفاد مفهوم این تعلیل است.

پاسخ

این برداشت، عرفی نیست بلکه ظاهر عرفی روایت این است که در صورت ترک اشتغال و اطاعت، همان چیزی بر این شخص واجب می شود که بر تارکین مبیت واجب خواهد بود.

ایراد دوم

سابقا متذکر شدیم که ممکن است جمله شرطیه ای که در صحیحه علی بن جعفر وارد شده است ممکن است در مقابل خروج بعد از نیمه شب باشد و نه در مقابل تمام کسانی که روز به مکه نمی آیند تا شامل کسانی بشود که ابتدای شب از منی خارج می شوند و گفتیم که شاهد این استظهار، نقل قرب الاسناد است که در ذیل آن ، این طور آمده است:

« وَ إِنْ كَانَ خَرَجَ مِنْ مِنًى بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ وَ أَصْبَحَ بِمَكَّةَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ »

و این نکته را نیز تذکر دادیم که دو جمله شرطیه متقابل، ظهور در تقسیم دارند بنابراین ، در این روایت حضرت حکم دو فرض را بیان کردند:

فرض اول کسانی که روز از منی خارج می شوند و به مکه می روند که در این صورت ، ملزم به پرداخت کفاره هستند

وصورت دوم کسانی هستند که بعد ازنیمه شب از منی خارج می شوند و این تقسیم ، منافات با این ندارد که یکی از فروض، که همان فرض خروج در ابتدای شب است، ذکر نشود و حکم آن از دیگر روایات مانند صحیحه معاویه بن عمار- که در ایراد اول بحث شد- بیان شود و در آن فرض هم کفاره دم ثابت شود.

اشکال

در صورت اتحاد حکم فرض خروج در روز و خروج در ابتدای شب در ثبوت کفاره، چه ضرورتی داشت که امام علیه السلام تنها فرض اول را در صحیحه علی بن جعفر بیان کنند و فرض خروج در ابتدای شب را مسکوت بگذارند.

پاسخ

همین مقدار، که فرض خروج در روز ، متعارف بوده است و معمولا افرادی که روز به مکه می آمدند به منی بازنمی گشتند کافی است که امام این فرض را ذکر کنند.

ایراد سوم

اگر از اشکالات گذشته صرف نظر کنیم و تمام ادعای ایشان راجع به صحیحه علی بن جعفر را بپذیریم ، باز نمی توانیم اشتراط مکان واحد در ثبوت کفاره برای بیتوته در غیر منی را قبول کنیم. چرا که صحیحه علی بن جعفر هیچ ظهوری دراین اشتراط ندارد و اساسا ظاهر این روایت این است که ماندن در یک مکان مهم نیست بلکه مهم ، ترک بیتوته در منی است که موجب کفاره شده است.

اشکال

بعد از اختصاص مورد صحیحه علی بن جعفر، به مکان واحد، که همان مکه است دلیلی بر ثبوت کفاره بر کسی که در دو مکان در غیر منی مانده است نداریم.

پاسخ

این فرض مشمول صدر صحیحه معاویه بن عمار است که فرمود « فإن بت فی غیرها فعلیک دم » و مفاد اطلاقی آن این است که کفاره بر مقیم در غیر منی واجب است و تفاوتی نمی کند که در یک مکان مانده باشد یا دو مکان.

الحج(واجبات الحج)/المبيت بمنی /لزوم الکفاره لمن ترک المبیت ۹۵/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبیت بمنی /لزوم الکفاره لمن ترک المبیت

مروری بر بحث گذشته

در بحث ترک مبیت در منی ، به این نتیجه رسیدیم که ظاهر روایات کفاره، در مورد کسی است که بیتوته واجبه را در یکی از دو نیمه شب ترک کند بنابراین در صورت ترک حتی چند دقیقه از بیتوته واجب ، ترک بیتوته صادق است و کفاره بر عهده مکلف ، ثابت می شود.

روایات معارض ثبوت کفاره

روایاتی مطرح شده است که ممکن است با ادله ثبوت کفاره، معارضه داشته باشند. عمده این روایات چهار مورد است

روایت اول: عبدالغفار جازی

عَبْدِ الْغَفَّارِ الْجَازِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ مِنْ مِنًى يُرِيدُ الْبَيْتَ قَبْلَ نِصْفِ اللَّيْلِ فَأَصْبَحَ بِمَكَّةَ فَقَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ حَتَّى يَتَصَدَّقَ بِهَا صَدَقَةً أَوْ يُهَرِيقَ دَماً فَإِنْ خَرَجَ مِنْ مِنًى بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْ ءٌ.

کیفیت معارضه در این روایت به این نحو است که حضرت طبق این نقل،شخص را مخیر به تصدق به گوسفند و صدقه دانسته اند در حالی که صدقه بر اعطاء مقدار کمی از مال یا طعام ، صدق می کند و از آنجا که چنین تخییری عرفی نیست کشف می کنیم که اصل حکم به ثبوت کفاره استحبابی است چرا که عرفی نیست به شخصی گفته شود که یا یک گوسفند قربانی کن و یا یک نان-مثلا- به فقیر بده . در نتیجه این روایت قرینه بر حمل روایات دیگر بر استحباب خواهد بود.

روایت دوم: صحیحه سعید بن یسار

سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَاتَتْنِي لَيْلَةُ الْمَبِيتِ- بِمِنًى فِي شُغُلٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ.

ص: ۳۴۲

نکته: این عبارت را باید به صورت لیلهً المبیتُ بخوانیم که المبیت ، فاعل بشود نه لیلهُ المبیت. چرا که تعبیر لیلهُ المبیت عرفی نیست گرچه تعبیر لیالی المبیت اشکالی ندارد ولی اینکه امری که متقوم به چند شب است را ذکر کنند و تنها یک شب را تصریح کنند مثل اینکه بگویند فاتتنی لیلهُالاعتکاف، عرفی نیست.

به هر حال، دراین روایت نیز، وجوب کفاره منتفی شده است.

روایت سوم: صحیحه عیص

الْعِیصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ فَاتَتْهُ لَیْلَهٌ مِنْ لَیَالِی مِنًی قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ وَ قَدْ أَسَاءَ.

در این روایت نیز کفاره نفی شده است هر چند که فرموده است که شخص، کار بدی را مرتکب شده است.

روایت چهارم: روایت ابو البختری

أَبِی الْبَخْتَرِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ: فِی الرَّجُلِ أَفَاضَ إِلَی الْبَیْتِ- فَغَلَبَتْ عَیْنَاهُ حَتَّی أَصْبَحَ- قَالَ لَا بَأْسَ عَلَیْهِ وَ یَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَ لَا یَعُودُ.

در این روایت ، کفاره نفی شده است و قابل توجه است که تعبیر غلب، دلالتی بر غیر اختیاری بودن خواب ندارد بلکه شامل خواب عمدی بخاطر احساس خواب آلودگی نیز می شود.

نظر محقق خویی راجع به روایات معارض

روایت اول

ایشان راجع به این روایت، فرموده اند که مشکل سندی در این روایت، نضر بن شعیب است که توثیق ندارد گرچه راوی مباشر ، که عبدالغفار جازی است توسط نجاشی توثیق شده است.

اما راجع به دلالت آن باید گفت که گرچه این روایت دال بر تخییر است، لیکن تسالم اصحاب بر خلاف آن منعقد شده است و کسی قائل به تخییر نشده است بنابراین چاره ای جز توجیه و حمل آن وجود ندارد. توجیهی که مناسب به نظر می رسد این است که گفته شود مراد از این روایت ، وجوب کفاره شاه بر متمکن و وجوب صدقه بر عاجز از شاه است. این توجیه گرچه خلاف ظاهر است ولی چاره ای از آن نیست.

ص: ۳۴۳

روایت دوم

اولا نفی باس در صحیحه سعید بن یسار به معنی نفی بطلان حج است نه نفی وجوب کفاره.

ثانیا اگر تعبیر لا باس ، قابل حمل بر صحت حج نباشد و ادعای اطلاق و شمول آن نسبت به وجوب کفاره داشته باشد به واسطه روایات دال بر وجوب کفاره ، قابل تقیید می باشد.

ثالثا اگر جمع فوق عرفی نباشد تعارض ، مستقر خواهد شد و لکن ، در نتیجه این روایات ثبوت کفاره است که مقدم می شود چرا که این روایات مخالف عامه هستند چون همانطور که در کتاب مغنی گزارش شده است احمد بن حنبل قائل به عدم وجوب کفاره نسبت به ترک مبیت بوده است. عبارت کتاب مغنی که در جلد۳ صفحه ۲۳۲ آمده است از این قرار است:

« ان ترک المبیت بمنی فعن احمد: لاشیء علیه و قد اساء و هو قول اصحاب الرأی »

روایت سوم

راجع به این روایت نیز، می توانیم اطلاق عبارت « لیس علیه شیء » را که شامل عدم وجوب کفاره می شود با روایات دال بر ثبوت کفاره تقیید بزنیم.

قابل ذکر است که محقق خویی راجع به روایت چهارم، مطلبی نفرموده اند.

نقد کلام محقق خویی

ایراد اول

راجع به تسالم که ایشان ، ذیل روایت عبدالغفار جازی مطرح کرده اند می توان ، طبق مبانی آیت الله زنجانی، اشکالی را به کلام ایشان وارد کرد.

توضیح: موضوع این روایت کسی است که قبل از نیمه شب از منی خارج شده است بنابراین به طور کامل، بیتوته در غیر منی نکرده است بلکه بخشی از شب را در منی بوده است و طبق نظر آقای زنجانی، کفاره بر چنین شخصی واجب نیست و موید این نظر همان است که تخییری که در این روایت وارد شده است عرفی نیست و این خود، قرینه بر استحباب است.

ص: ۳۴۴

بـا این وصف می توانیم، به کلام محقق خویی اشکال کنیم که قـدر میتقن از تسالم اصـحاب ، درمورد کسـی است که بیتوته کامل در غیر منی داشته باشد و بیتوته ناقصه ، مشمول تسالم نیست.

ایراد دوم

حمل صـحیحه سـعید بن یسار بر عـدم بطلان حـج عرفی نیست زیرا فساد حـج در صورت ترک مبیت درمنی، مورد توهم ذهن متشرعی نبوده است تا امام علیه السلام در صدد نفی آن بر آیند.

ایراد سوم

اساسا صحیحه سعید بن یسار ، ارتباطی به نفی کفاره ندارد تا در سلک روایات معارض ، مطرح شود بلکه هم چنانکه در بحث وجوب مبیت گذشت، این روایت مربوط به عدم وجوب مبیت در منی است چرا که در آن، ترک مبیت به منی به مجرد داشتن شغـل، تجویز شـده است و سابقـا تـذکر داده شـد که این روایت یـا بایـد بر فرض اضـطرار حمل شود و یا در صورت امکان به مضـمون آن ملتزم شویم و در صورت عـدم امکـان و مخـالفت آن با اجماع، کنار گذاشـته شود ولی به هر تقـدیر این روایت ، ارتباطی با وجوب کفاره ندارد.

اشکال

گرچه مدلول این روایت به کفاره مربوط نیست ولی اطلاق مقامی آن ، کفاره را نفی می کند

پاسخ

این اطلاق مقامی ، بعـد از صـدور ادله وجوب کفاره، قابل اخـذ نیست و جمع عرفی اقتضا می کنـد که گفته شود که امام علیه السلام در این روایت ، در مقام نفی کفاره نبوده اند.

ایراد چهارم

تقییـد صـحیحه عیص به ادله وجوب شاه عرفی نیست چرا که بعـد از آنکه ذهن متشـرعی ، احتمال فساد حـج رانمی دهد تعبیر لیس علیه شیء ، نسبت به نفی کفاره شاه کالصریح خواهد بود.

البته اگر در روایات کفاره، به جای شاه ، مدی از طعام ذکر می شد این حمل عرفی می بود چرا ممکن بود بپذیریم که عرفا، مدی از طعام، چیزی نیست و روایات قابل جمع بود اما ذکر کفاره شاه در روایات کفاره با صراحت صحیحه عیص در نفی کفاره شاه ، قابل جمع نیست.

ایراد پنجم

حمل بر تقیه بخاطر نقل قول از احمد بن حنبل صحیح نیست چرا که این روایت از امام صادق علیه السلام صادر شده است و احمد بعد از ایشان متولد شده است بنابراین شایسته بود که ایشان به ذیل عبارت مغنی که گفت: و هو قول اصحاب الرأی تمسک می کردند چرا که اصحاب الرأی شامل ربیعه الرأی و ابو حنیفه می شود و گرچه ابوحنیفه در زمان حیات خود،منزوی بوده است لیکن ربیعه الرأی فقیه مقبول و صاحب نظری به شمار می آمد. قابل توجه است که حکم شافعی به وجوب کفاره نیز، اعتنا نمی شود چرا که او هم بعد از امام صادق علیه السلام به دنیا آمده است.

جمع بندی و نظر مختار راجع به روایات معارض

روایت عبدالغفار جازی ، همچنانچه گذشت مبتلا به ضعف سند بخاطر عدم توثیق نضر بن شعیب است. البته این نکته قابل ذکر است که آقای زنجانی، بخاطر تعداد قابل توجه نقل محمدبن حسین بن ابی الخطاب، از نضر، او را توثیق می کنند لیکن به نظر ما این مقدار نقل برای احراز اکثار کافی نیست چرا که معتقدیم کثرت نقل، باید به حدی برسد که وثوق به حسن ظاهر راوی در نظر محمدبن الحسین پیدا کنیم.

مشکل ضعف سند، در مورد روایت چهارم نیز مطرح است چرا که وهب بن وهب ابو البختری، متهم به کذب است و از او به اکذب البریه تعبیر شده است.

علاوه بر اینکه موضوع روایت چهارم ،بخاطر تعبیر غلبه نوم، قابل حمل بر صورت عدم اختیار نیز می باشد.

اشکال

این حمل با امر به استغفار در روایت ،ناسازگار است کما اینکه باتعبیر لا یعود نیز، ناهماهنگ است.

پاسخ

تعبیر استغفار، دال بر حرام فعلی نیست بلکه استغفار، با مواردی که یک فعل قطع نظراز عذر،حرام باشد نیز سازگار است هر چند بالفعل از روی عذر انجام شده باشد.

برای مثال، در مورد تغطیه الراس از روی نسیان، امر به استغفار شده است با اینکه قطعا در حال نسیان، این کار حرام نمی باشد.

و اساسا تعبیر استغفار به معنی انجام گناه نیست چرا که معنی استغفار پوشاندن نقص ها وجبران خلل ها می باشد هم چنانکه این تعبیر در مورد پیامبر نیز وارد شده است.

تعبیر لایعود نیز، به همین معنی است که مراقب باش که عمدا این کار را تکرار نکنی.

به هر تقدیر، پاسخ اصلی و عمده ای که درباره تمام این روایات ، می شود مطرح کرد این است که این روایات شاذ نادر هستند و مشمول امر به طرح، در مقبوله عمر بن حنظله خواهند بود. چرا که اصحاب به این روایات ملتزم نشده اند.

شمول وجوب کفاره نسبت به معذورین

صاحب جواهر، فرموده اند وجوب کفاره اختصاص به عالم عامد ندارد و صورت جهل ،نسیان و اضطرار را نیز شامل می شود.

نظر محقق خویی

به نظر ایشان، کفاره بر این طوائف ثابت نیست بلکه حتی جاهل مقصر، نیز مکلف به ادای کفاره نمی باشد.

وجه عدم ثبوت کفاره بر مضطر و ناسی ، حدیث رفع می باشد که بیان گراین است که فعلی که از روی اضطرار و نسیان انجام می شود موضوع هیچ اثر الزامی در شریعت نیست.

اما راجع به جاهل، به صحیحه عبدالصمدبن بشیر می توان رجوع کرد:

عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ يُلَبِّي حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَ هُوَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَوَثَبَ إِلَيْهِ أُنَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالُوا شُقَّ قَمِيصَكَ وَ أَخْرِجْهُ مِنْ رِجْلَيْكَ فَإِنَّ عَلَيْكَ بَدَنَةً وَ عَلَيْكَ الْحَجَّ مِنْ قَابِلٍ وَ حَجُّكَ فَاسِدٌ فَطَلَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَامَ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرَ وَ اسْتَقْبَلَ الْكَعْبَةَ فَدَنَا الرَّجُلُ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هُوَ يَنْتِفُ شَعْرَهُ وَ يَضْرِبُ وَجْهَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اسْكُنْ يَا عَبْدَ اللَّهِ فَلَمَّا كَلَّمَهُ وَ كَانَ الرَّجُلُ أَعْجَمِيّاً فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ قَالَ كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي فَاجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحُجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَداً عَنْ شَيْءٍ فَأَفْتَوْنِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلِي وَ أَنَّ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنَّ عَلَيَّ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَ بَعْدَ مَا لَبَّيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أُلَبِّيَ قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ.

در این روایت، حضرت راجع به این شخص، که جاهل بوده است فرموده اند که هیچ چیزی بر عهده این شخص نیست.

قابل توجه است که ایشان حتی در کتاب صوم، این صحیحه را شامل جاهل مقصر متردد نیز دانسته اند و فرموده اند این صحیحه اختصاص به جاهل مقصر غافل ندارد و با همین صحیحه، کفاره را از عهده روزه داری که از روی جهل تقصیری ، ارتماس کرده است منتفی دانسته اند.

نقد گفتار محقق خویی

در مورد حدیث رفع، در اصول تذکر داده ایم که حدیث رفع تاسیسی محض نیست بلکه با ارتکازات عقلائی هماهنگ است و در اتکاز عقلا، این گونه است که احکامی که مترتب بر قصد و اراده مکلف است و به عبارت دیگر ،احکام جزائی محسوب می شود در فرض اکراه، اضطرار، خطا و... برداشته می شود و عقلا حکم می کنند که گرچه این شخص در این فروض، این کار را با قصد انجام داده است ولی در این فروض، با قصد این شخص، معامله عدم القصد می شود.

لکن هم چنانکه اشاره شد این حکم عقلائی مختص احکامی است که حالت جزائی دارد و مترتب بر قصد و اراده مکلف است.

اما در مورد احکامی که بر فعل به عنوان مسبب ایجاد ملاک(و نه جزاء) مترتب می شود چنین حکم عقلائی وجود ندارد.

مثال: اگر خطابی حکم کرد که هر کس وارد مکه شود باید محرم شود و شخصی مضطر به دخول مکه شود نمی تواند به بهانه اضطرار ، احرام را ترک کند چرا که وجوب احرام، برای دخول مکه جنبه جزائی ندارد تا در فرض اضطرار ، رفع شود.

مثال دوم: اگر کسی از روی اضطرار، مال شخصی را تلف کرد نمی توان حکم به عدم ضمان او نمود چرا که لزوم ضمان ، به عنوان جزاء بر اتلاف مترتب نشده است .

حال ، در ما نحن فیه ، باید ثابت شود که کفاره ترک مبیت در منی، از روی جزاء و مؤاخذه جعل شده است و نه از باب جبران نقصان که این خود نیاز به دلیل دارد.

ص: ۳۴۹

بنابراین شمول حدیث رفع نسبت به چنین موردی مشکوک است.

الحج(واجبات الحج) /المبیت بمنی /عدم وجوب الکفاره للمعذورین ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/المبیت بمنی /عدم وجوب الکفاره للمعذورین

مروری بر بحث گذشته

نظر مشهور این است که اگر کسی از روی جهل و یا نسیان و یا اضطرار و یا حرج مبیت در منی را ترک کند کفاره بر او واجب است، و لکن آقای خوئی فرمود: مقتضای قاعده این است که با توجّه به حدیث رفع ما اضطرّوا إلیه و رفع النسیان و صحیحه عبدالصمد بن بشیر کفاره از مضطرّ و ناسی و جاهل رفع بشود.

پاسخ به استدلال به حدیث رفع

حدیث رفع بیش از رفع مؤاخده ظهور ندارد و مقتضای انصاف این است که هیچ عرفی نمی پذیرد که اگر مولی گفت: إذا رأیت عالماً یجب علیك السلام و از قضا مکلف،مضطرّبه رؤیت عالمی شدوجوب سلام نیز بخاطر اضطرار از این مکلف رفع شود، بلکه عرف می گوید: تو مضطرّ به رؤیت او هستی ولی مضطرّ به ترک سلام بر او نیستی و نکته آن این است که وجوب سلام به نکته مؤاخده نمی باشد.

در مقام نیز محتمل است که کفاره در فرض ترک مبیت به جهت جبران نقص حاصل از آن باشد، نه به نکته عقوبت.

بنابراین شمول حدیث رفع نسبت به این مورد محرز نمی باشد، پس اطلاق دلیل لزوم کفاره محکّم خواهد بود.

علاوه بر اینکه در مورد حرج و ضرر دلیلی بر رفع لزوم کفاره نداریم چرا که دلیل لا حرج و لا ضرر، تنها حکم ضرری و یا حرجی را رفع می کند اما نمی توان از این دو دلیل، در فرض ترک مبیت از روی حرج یا ضرر، رفع کفاره را نیز استفاده کرد.

ص: ۳۵۰

اشکال

چنانچه بخواهیم برای اثبات لزوم کفاره در مورد ناسی و مضطر، به دلیل لزوم کفاره بر تارک مبیت، تمسک کنیم از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل و یا حاکم خواهد بود.چرا که حدیث رفع مخصّص منفصل و یا حاکم منفصل می باشدو لسان آن این است که کلّ حکم ثبت من باب العقوبه فهو عند الإضطرار و النسیان فهو مرفوع و ما احتمال می دهیم که لزوم شاه از باب عقوبت باشد. بنابراین تمسّك به عموم دلیل لزوم کفاره ،تمسك به عامّ در شبهه مصداقیه مخصّص آن می باشد که این جائز نیست.

پاسخ

این اشکال در صورتی وارد است که اصل مخصصیت و یا حکومت دلیل خاص، ثابت شود و در شمول آن نسبت به مورد بخصوصی ، شک داشته باشیم در حالی که در مانحن فیه ، ما در أصل مخصّصیت حدیث رفع نسبت به وجوب کفاره شاه در فرض ترک مبیت به منی اشکال داریم چون فرض این است که احتمال دادیم « علیه دم شاه »به ملاک جبر نقص باشد و نه به ملاک عقوبت و از آنجا که حدیث رفع تنها نسبت به احکام جزائی مخصصیت و یا حکومت دارد بنابراین احتمال می دهیم، حدیث رفع ،مخصّص و یا حاکم بر دلیل لزوم کفاره نباشدپس ما درمقام، شکّ در أصل تخصیص داریم نه اینکه مخصّصیت حدیث رفع نسبت به آن محرز باشدو شکّ در مصداق آن داشته باشیم.

شایان ذکر است که گرچه صحیحه معاویه بن عمّار که مشتمل بر تعبیر« فإن بتّ فی غیرها » بوده و آن را بر وجوب مبیت به منی تفریع کرده است نسبت به مواردی که مبیت به منی واجب نیست، مانند فرض اضطرار، اطلاق نخواهد داشت لکن این عبارت ،مفهوم ندارد تا ثابت کند که در هر موردی، مبیت به منی واجب نباشد، کفاره هم لازم نیست.

ص: ۳۵۱

مناقشه در استدلال به صحیحه عبدالصمد

ما در مورد این صحیحه می پذیریم که ظاهر آن نفی کفاره از جاهل است، و لکن ظاهر آن شخصی است که به جهت جهل به حرمت فعلی آن را انجام داده است و حال مقصود، إثبات کفاره به جهت مؤاخذه می باشد که این حدیث آن را رفع می کند.لیکن این صحیحه صلاحیت رفع اموری مانند وجوب قضاء در فرض ترک نماز به جهت جهل به وجوب آن را ندارد چرا که وجوب قضاء از آثار ترک نماز می باشد، که عنوان «إرتکب فعلاـ بجهاله» بر آن صادق نیست نه از آثار إرتکاب فعل خاصّ باشد.

در مقام نیز ،کفاره از آثار ترک مبیت به منی می باشد، نه إرتکاب فعل خاصّ، و اگر چه دلالت این صحیحه عبدالصمد از دلالت حدیث رفع أقوی است و لکن ما جازم به این مطلب نیستیم.

این نکته نیز قابل توجه است که ظاهر أدله ای که می فرماید: إن کان أتاها نهاراً حتی أصبح علیه دم شاه »و لو به جهت مناسبت حکم و موضوع این است که دم شاه به جهت ترک بیتوته در منی می باشد، نه به جهت بیتوته در غیر منی.

شمول صحیحه نسبت به جاهل مقصر

أمّا اینکه آقای خوئی فرموده اند: صحیحه عبدالصمد نسبت به جاهل مقصّر نیز اطلاق دارد، بر خلاف مشهور که آن را مختص به جاهل قاصر می دانند، به نظر ما کلام صحیحی است:

چرا که مورد روایت، جاهل مقصّر است و راجع به رجل اعجمی است که در خود این نقل تصریح شده است که بدون اینکه از کسی سؤال کند و حکم شرعی مربوط به خویش را جویا شود مرتکب این عمل شده است.

ص: ۳۵۲

شمول صحیحه نسبت به جاهل مقصر متردد

أمّا اینکه آقای خوئی فرمودند: این روایت شامل جاهل مقصّر متردّد نیز می باشد، این محلّ بحث است:

ممکن است گفته شود: أی رجل رکب أمراً بجهاله ظاهر این است که جهل او را به إرتکاب این فعل کشانده است و به عبارت دیگر بـاء در« بجهاله » برای سـببیت ، اسـتعمال شـده است در حالی که در فرض تردد،با وجود حکم عقل به لزوم احتیاط، اگر شخص این فعل را مرتکب بشود، نمی توان به قول مطلق گفت: « رجل رکب أمراً بجهاله ».

هم چنـان که در موارد علم اجمـالی نیز همین گونه است. برای مثـال اگر کسـی هفته ای یک روز به سـفر می رود و در صـدق عنوان کثیر السـفر شک دارد ،علم اجمالی پیدا می کند که یا باید در سـفر روزه بگیرد و یا در وطن ،آن را قضا کند. حال اگر به جهت احتیاط در سـفر روزه گرفت و کشف شد که صوم در سفر بر او واجب نبوده است، مصداق من صام فی السفر بجهاله نمی باشد، بلکه او صام فی السفر احتیاطاً. و این مطلبی است که آقای سیستانی می فرمایند.

در مقابل ،مرحوم استـاد می فرمودند: من صام فی السـفر بجهاله – أی رجل رکب بجهاله، باء إلصاق می باشد: یعنی مع جهاله. بنـابراین، شخصـی که نمی دانـد که در این سـفر وظیفه او روزه می باشـد و یـا إفطـار، می توانـد رجاء روزه بگیرد و قضاء هم ندارد؛ چرا که مصداق «من صام فی السفر بجهاله أی مع جهاله» می باشد.

طبق این نظر،در مقام نیز اگر مبیت به منی را در فرض شکّ در وجوب آن ترک کنـد، مصـداق «أیّ رجل رکب بجهاله أی مع جهاله أو هو جاهل» می باشد و به همین دلیل ، کفاره ثابت نیست.

ص: ۳۵۳

به نظر ما این کلام استاد تمام است و نهایت این است که این روایت از شخصی که ملتفت به حکم عقل به لزوم احتیاط می باشد، منصرف است أمّا بسیاری از عوام، التفات تفصیلی به حکم عقل به لزوم احتیاط در موارد شبهات قبل از فحص ندارندتا روایت از آن منصرف باشد.

البته این مطلب را با قطع نظر از اشکال سابق در دلالت این صحیحه نسبت به نفی لزوم کفاره در مورد جهل می گوییم.

نکته

در صورتی که ترک مبیت به منی واجب شود مثل اینکه حفظ نفس محترمه ای بر آن متوقف باشد و یا حتی،در فرض استحباب ترک بیتوته در منی مانند مورد اشتغال به مناسک حجّ، کفاره ثابت نیست چرا که در صحیحه معاویه بن عمّار فرمود: « إنّه کان فی طاعه الله » و این علّت معمّم است بنابراین ، نتیجه این علت این است که هر کس از روی اطاعت خدا، مبیت به منی را ترک کرد کفاره ای بر عهده او نیست.

استثنای راعی و ساقی از وجوب مبیت

مشهور از وجوب بیتوته در منی، راعی و ساقی یعنی کسی که به حجّاج آب می رساند را استثناء نموده اند.

عامّه نقل کرده اند که پیامبر در ترک بیتوته در منی به رعاه و سقاه إذن داده و شیخ طوسی نیز در این مساله ، ادعای عدم اختلاف کرده است .البته از مالک و ابو حنیفه نقل شده است که اذن در سقایت مختصّ به عباس بن عبدالمطلب و أولاد اوست و پیامبر فقط به او و أولاد او إذن در ترک مبیت به منی داده است.

و لکن علاّمه در تحریر و شهید در دروس فرموده اند: ترک مبیت در منی برای سقاه به جهت اینکه چاره ای از آب دادن به حجّاج نمی باشد، جایز است و لکن رعاه اگر می توانند در روز گوسفندان را به چراگاه ببرند، باید در شب در منی بیتوته کنند.

مرحوم نائینی در مناسک فرموده است« لا یجب الفدیه علی الرعاه و السقاه علی الأقوی »

محقق خوئی فرموده است: استثناء رعاه وجهی ندارد و شاید محقق نائینی دچار غفلت شده است!

لکن این بعید است که غفلت از سوی محقق نائینی رخ داده باشد بلکه ایشان بر اساس نفی خلاف شیخ طوسی و مانند آن رعاه را استثناء نموده است.

نظر مختار راجع به راعی

البته به نظر ما نفی خلاف شیخ در کتاب خلاف کاشف از رأی معصوم نمی باشد و انصاف این است که دلیل معتبری در استثناء رعاه از وجوب مبیت به منی در دست نیست بنارایـن راعی نیز،مانند دیگر مکلّفین است که تنها در صورت لزوم حرج یا ضرر می تواند ترک مبیت کند.

کلام محقق خویی راجع به استثنای ساقی

ایشان فرموده است دلیل بر استثنای سقاه، روایت مالک بن أعین است:

مَالِكِ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّ الْعَبَّاسَ اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ ص أَنْ يَلْبَثَ بِمَكَّةَ لَيَالِيَ مِنًى فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَجْلِ سِقَايَةِ الْحَاجِّ

طبق این نقل،پیامبر در ترک مبیت به عباس به جهت سقایت حجّاج إذن داده است و لکن این قضیه، خارجیه است و ممکن است پیامبر ، به عباس ، اذن ولایی داده اند در نتیجه این اذن نسبت به تمامی ساقیان ، عمومیت ندارد.

ص: ۳۵۵

نقد گفتار محقق خویی

این مطلب عرفی نیست چرا که ترخیص ولایی در امور اجتماعی کارگشاست در حالی که مبیت به منی یک امر عبادی است و از آنجا که پیامبر ،ولایت بر ترخیص إرتکاب حرام و یا ترک واجب ندارد و ولایت پیامبر و امام در منطقه الفراغ و در مباحات می باشد، کشف می کنیم که این ترخیص پیامبر ترخیص شرعی است، پس این روایت نسبت به جمیع سقاه اطلاق دارد، البته به شرطی که رعایت این مصلحت عامّ اجتماعی متوقف بر ترک مبیت در منی باشد.

الحج(واجبات الحج) /رمی الجمار /وجوب الرمی فی ایام التشریق ۹۵/۰۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی ایام التشریق

الثالث عشر من واجبات الحج: رمی الجمرات الثلاث، الأولی، و الوسطی، و جمره العقبه و یجب الرمی فی الیوم الحادی عشر، و الثانی عشر و إذا بات لیله الثالث عشر فی منی وجب الرمی فی الیوم الثالث عشر أیضا علی الأحوط و یعتبر فی رمی الجمرات المباشره، فلا تجوز الاستنابه اختیارا.

رمی جمرات روز یازدهم و روز دوازدهم واجب است و همچنین رمی جمرات روز سیزدهم برای کسی که در شب سیزدهم در منی بیتوته کرده باشد، واجب است.

وجوب رمی در کلام فقهاء

ظاهر کلام شیخ در تبیان و جمل و العقود استحباب رمی الجمار است، نه وجوب آن:

در تبیان می فرماید:

« مناسک الحج تشتمل علی المفروض، و المسنون. و المفروض یشتمل علی الرکن، و غیر الرکن، فأرکان الحج أوّلا: النیه، و الإحرام، و الوقوف بعرفه، و الوقوف بالمشعر، و طواف الزیاره، و السعی بین الصفا و المروه. و الفرائض التی لیست بأرکان: التلبیه، و رکعتا طواف الزیاره، و طواف النساء، و رکعتا الطواف له.و المسنونات: الجهر بالتلبیه و استلام الأرکان، و أیام منی، و رمی الجمار، و الحلق أو التقصیر، و الأضحیه إن کان مفرداً. و إن کان متمتعاً فالهدی واجب علیه، و إلا فالصوم الذی هو بدل عنه، و تفصیل ذلک ذکرناه فی النهایه، و المبسوط، و الجمل و العقود، لا نطول بذکره »

ص: ۳۵۶

و در الجمل و العقود می فرماید:

« و الرّمی یحتاج الی شروط ثمانیه مسنونه کلّها، لأنّ الرّمی مسنون »

صاحب سرائر کلام شیخ را توجیه کرده است که مراد شیخ ازمسنون، مستحبّ نیست، بلکه مراد «ما سنّه النبی» در مقابل «ما فرضه الله» است و بدیهی است که «ما سنّه النبی» گاهی واجب است هم چنانکه درغسل المیّت و غسل مسّ المیّت و دو رکعت اخیر در نمازهای چهاررکعتی، همین گونه است.

و آقای خوئی نیز این توجیه را پسندیده اند.

و لکن ظاهر این است که این توجیه با عبارت شیخ تناسب ندارد:

چرا که در ذیل کلام شیخ در تبیان این چنین آمده است: «و إن کان متمتعاً فالهدی واجب علیه» و این نشان گر آن است که مسنون در کلام شیخ در مقابل واجب استعمال شده است و نه معنایی که جناب ابن ادریس بیان کردند.

چنانکه ظاهر کلام شیخ طوسی در کتاب جمل و عقود نیزهمین است چرا که ظاهر کلام ایشان استحباب شروط ذکر شده ، می باشد و از قضا برخی از شروط شمرده شده،از مستحبّات هستند و معنی ندارد که گفته شود: شرائط رمیِ مسنون واجب می باشد، چرا که أصل رمی مسنون واجب است!

و لکن به نظر به طور قطع مرحوم شیخ اشتباه کرده است چرا که ایشان در کتب دیگر خود تصریح به وجوب رمی جمار کرده است؛

در نهایه تصریح می کند: «إذا رجع الإنسان إلی منی لرمی الجمار کان علیه أن یرمی ثلاثه أیام».

و یا در مبسوط می فرماید: «الواجب علیه أن یرمی ثلاثه أیام التشریق»؛

و روشن است که این کلام با قول شیخ به استحباب رمی جمرات ناسازگار است.

ص: ۳۵۷

به هر حال ، هیچ اشکال و بلکه اختلافی در بین مسلمین،نسبت به وجوب رمی جمرات در روز یازدهم و دوازدهم وجود ندارد.

هم چنانکه صاحب جواهر نیز چنین ادعا کرده است :

« یجب أن یرمی کل یوم من أیام التشریق ای الحادی عشر و الثانی عشر الجمار الثلاث کل جمره بسبع حصیات بلا خلاف محقق أجده فیه »

و علّامه حلی در تذکره و منتهی نیز چنین فرموده است

« لا نعلم خلافا فی وجوب الرمی »

استدلال بر وجوب رمی در کلام محقق خویی

دلیل اول: سیره

بهترین دلیل بر وجوب رمی جمار در روز یازدهم و دوازدهم ،إرتکاز متشرعه می باشد.

با این حال،مرحوم آقای خوئی به برخی از روایات استدلال نموده اند:

دلیل دوم:صحیحه عمر بن أذینه

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَهَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَی- الْحَجِّ الْأَکْبَرِ مَا یَعْنِی بِالْحَجِّ الْأَکْبَرِ فَقَالَ الْحَجُّ الْأَکْبَرُ الْوُقُوفُ بِعَرَفَهَ وَ رَمْیُ الْجِمَارِ وَ الْحَجُّ الْأَصْغَرُ الْعُمْرَهُ.

ایشان فرموده اند: اینکه امام علیه السلام واجبات و أرکان حجّ را مطرح نکند و از مناسک حجّ، تنها به ذکر وقوف به عرفات و رمی جمار اکتفا کند نشانگر وجوب رمی الجمار است، و در غیر این صورت، صحیح نیست که عمل مستحبّ به عنوان معرّف حجّ قرار داده شود، و ظاهر این عبارت إهتمام به رمی الجمار است.

اشکال

أکثر أعمال حجّ مانند طواف و سعی از مشترکات میان حجّ و عمره می باشند و مختصّات حجّ ، منحصر در وقوف به عرفات و مشعر و رمی جمرات و مبیت به منی است، به همین جهت ممکن است که دلیل انتخاب رمی جمار از سوی امام علیه السلام به عنوان معرّف حجّ در مقابل عمره ، همین نکته اختصاصی بودن رمی جمار باشد هر چند رمی جمار واجب نباشد

پاسخ

إنصاف این است که این خلاف ظاهر است و ظاهر این است که از واجبات حجّ دو عمل را به عنوان ممیّز حجّ از عمره إنتخاب نموده اند.

دلیل سوم: صحیحه عبدالله بن سنان

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَفَاضَ مِنْ جَمْعٍ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مِنًى فَعَرَضَ لَهُ عَارِضٌ فَلَمْ يَرْمِ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ قَالَ يَرْمِي إِذَا أَصْبَحَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِمَا فَاتَهُ وَ الْأُخْرَى لِيَوْمِهِ الَّذِي يُصْبِحُ فِيهِ وَ لْيُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا يَكُونُ إِحْدَاهُمَا بُكْرَةً وَ هِيَ لِلْأَمْسِ وَ الْأُخْرَى عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ.

ظاهر این روایت وجوب رمی روز یازدهم است که أمر به یک رمی دوم برای این روز می کند.

دلیل چهارم : صحیحه معاویه بن عمّار

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ نَسِيَ أَنْ يَرْمِيَ الْجِمَارَ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ قَالَ يَرْجِعُ فَيَرْمِيهَا يَفْصِلُ بَيْنَ كُلِ رَمْيَتَيْنِ بِسَاعَه.

آقای خوئی فرمودند: مورد حدیث نسیان رمی الجمار است، نه نسیان رمی الجمره که مربوط به یوم العید است، و امام فرمود: حال که رمی الجمار را در این چند روز فراموش کرد، باید از مکّه بازگردد و رمی الجمار را قضاء کند و میان هر دو رمی به یک ساعت فاصله بیاندازد؛از سوی دیگر، حمل این روایت بر نسیان رمی جمره عقبه در روز عید و رمی جمرات در روز یازدهم عرفی نیست چرا که یفصل بین کلّ رمیتین بساعه یعنی یفصل بین کلّ رمیتین من رمی الجمارو به این معنی است که بین دو رمی الجمار یک ساعت فاصله بیندازد که ظاهر در این است که دو رمی الجمار بر عهده او است. بنابراین این تعبیر، غیر از رمی روز یازدهم و رمی روز دوازدهم مصداق دیگری ندارد.

ص: ۳۵۹

شایان توجه است که این استدلال متوقف بر تفسیرجمار به معنای جمرات است که ظاهر جمار نیز همین است و لکن دو احتمال دیگر در این لفظ موجود است:

احتمال اول

مراد از جمار جنس الجمره باشد که در لغت نیز به جمره عقبه گفته می شد: جمار العقبه؛ چرا که این ستون از سنگ های متعدّد تشکیل شده بود

احتمال دوم

مراد از جمار سنگریزه ها باشد، که در این صورت ،نسی رمی الجمار به این معنی خواهد بود که شخص فراموش کرد که سنگریزه ها را پرتاب کند.

لیکن انصاف این است که هر دو احتمال خلاف ظاهر است. اما احتمال اول ، به این خاطر مردود است که اطلاق «جمار» بر خصوص یک جمره متعارف نیست و احتمال دوم نیز قابل قبول نیست چرا که از سنگریزه ها به حصی تعبیر می کنند، و جمار ظاهر است در آن هدف رمی (مرمی)که همان ستون ها و جمرات ثلاث می باشد.

البته باید توجّه داشت که نسی رمی الجمار در مقام بیان نسیان رمی الجماری است که واجب است و لکن در مقام بیان مصداق واجب نمی باشد که آیا رمی جمار در روز دوازدهم نیز واجب است یا خیر. بنابراین نمی توان به اطلاق «نسی رمی الجمار» برای لزوم رمی جمار در روز دوازدهم تمسک نمود.

دلیل پنجم: صحیحه أخری لمعاویه؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ارْمِ فِی کُلِ یَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ قُلْ کَمَا قُلْتَ حِینَ رَمَیْتَ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ فَابْدَأْ بِالْجَمْرَهِ الْأُولَى فَارْمِهَا عَنْ یَسَارِهَا فِی بَطْنِ الْمَسِیلِ وَ قُلْ کَمَا قُلْتَ یَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ یَسَارِ الطَّرِیقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَهَ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَیْهِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِیِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِیلًا فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ یَتَقَبَّلَ مِنْکَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَیْضاً ثُمَّ افْعَلْ ذَلِکَ عِنْدَ الثَّانِیَهِ وَ اصْنَعْ کَمَا صَنَعْتَ بِالْأُولَى وَ تَقِفُ وَ تَدْعُو اللَّهَ کَمَا دَعَوْتَ ثُمَّ تَمْضِی إِلَى الثَّالِثَهِ وَ عَلَیْکَ السَّکِینَهَ وَ الْوَقَارَ فَارْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

ص: ۳۶۰

آقای خوئی فرموده است: ظاهر «فی کلّ یوم» وجوب رمی الجمار در چند روز می باشد، نه در خصوص روز یازدهم ، بنابراین این روایت دلالت بر لزوم رمی جمار در روز دوازدهم نیز می کند.

مناقشه در دلالت این صحیحه

این صحیحه مشتمل بر کثیری از مستحبات می باشد از جمله رمی هنگام أذان ظهر در روز یازدهم و دوازدهم که مستحبّ است،امر به دعا، لزوم شروع کردن از قسم چپ جمره،استقبال قبله و...که تمام این فقرات حکم استحبابی را بیان می کنند. با این وصف،استظهار وجوب نسبت به أصل رمی جمرات از این روایت عرفی نیست.

دلیل ششم: روایت لّؤلؤیّ؛

عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ رَمْيَ الْجَمْرَةِ الْوُسْطَى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي قَالَ فَلْيَرْمِهَا فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ لِمَا فَاتَهُ وَ لِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِي يَوْمِهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا يَوْمَ النَّفْرِ قَالَ فَلْيَرْمِهَا وَ لَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ.

یوم ثانی اگر به لحاظ روز دوم از أیام منی گرفته شود، روز یازدهم خواهد بود که روز دهم روز أوّل است و اگر به لحاظ أیام تشریق گرفته شود، روز یازدهم روز أوّل و روز دوم روز دوازدهم است.

این روایت به طور روشن، رمی جمار را در روز سوم نیز واجب می کند. حال،اگر مراد از روز سوم از أیام منی باشد روز دوازدهم و اگر مراد روز سوم از أیام تشریق باشد، روز سیزدهم خواهد بود.

مناقشه سندی محقق خویی به روایت لؤلؤی

اگر چه نجاشی لؤلؤی را توثیق کرده است و لکن ابن ولید او را از أحادیث محمّد بن أحمد بن یحیی صاحب نوادر استثناء کرده است و تضعیف ابن ولید که مورد قبول صدوق و ابن نوح می باشد، با توثیق نجاشی تعارض می کند.

پاسخ به مناقشه

ابن ولید فقط گفته است: روایت لؤلؤی را نقل نمی کنم «لا أروی» ولی حکم به ضعف او نکرده است.بنابراین محتمل است ،عدم نقل از لؤلؤی به جهت عدم إعتماد ابن ولید بر او باشد، مانند شخصی که می گوید: من در پشت زید نماز نمی خوانم، که این به معنای تفسیق او نیست. بنابراین توثیق لؤلؤی بدون معارض خواهد بود.

وجوب رمی در روز سیزدهم

کلام محقق خویی

اگر اجماع بر وجوب رمی روز سیزدهم نسبت به کسی که در شب سیزدهم در منی بیتوته کند، وجود داشته باشد تابع اجماع خواهیم بود. در غیر این صورت، دلیلی بر وجوب رمی جمرات در روز سیزدهم حتی نسبت به شخصی که تمام شب سیزدهم را در منی بیتوته کرده باشد، وجود ندارد، بلکه دلیل بر عدم وجوب رمی، در اختیار داریم:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا نَفَرْتَ فِی النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تُقِیمَ بِمَکَّهَ وَ تَبِیتَ بِهَا فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ قَالَ وَ قَالَ إِذَا جَاءَ اللَّیْلُ بَعْدَ النَّفْرِ الْأَوَّلِ فَبِتْ بِمِنًی وَ لَیْسَ لَکَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا حَتَّی تُصْبِحَ .

آقای خوئی می فرماید: أذان صبح زمان رمی جمار نیست و زمان رمی جمار بعد از طلوع آفتاب است در حالی که امام در این صحیحه، حکم به جواز خروج از منی بعد از أذان صبح کرده اند و این خود، قرینه بر عدم وجوب رمی است.

مناقشه در کلام محقق خویی

جواز خروج به معنای جواز نفر نیست و در شب سیزدهم خروج از منی جایز نیست و به مجرّد طلوع فجر خروج جایز می شوداما نفر جایز نمی شود. بنابراین می تواند از منی خارج شود و لکن بعد از طلوع آفتاب باید بازگردد و رمی جمار کند.

دلیل بر وجوب رمی در روز سیزدهم

اگر گفته شود: عـدم الـدلیل کافی است در حکم به عدم وجوب رمی جمار در روز سیزدهم،در پاسخ می گوئیم روایت زیر ، دلیل بر وجوب است:

صحیحه أخری لمعاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِرَ فِی یَوْمَیْنِ فَلَیْسَ لَکَ أَنْ تَنْفِرَ حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ وَ إِنْ تَأَخَّرْتَ إِلَی آخِرِ أَیَّامِ التَّشْرِیقِ وَ هُوَ یَوْمُ النَّفْرِ الْأَخِیرِ فَلَا عَلَیْکَ أَیَ سَاعَهٍ نَفَرْتَ وَ رَمَیْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَه.

مناقشه محقق خویی در این صحیحه

قطع داریم که جمله «و رمیت» اشتباها نقل شده است چرا که اگر امام می فرمود: « فلا شیء علیك أیّ ساعه رمیت و نفرت » یا « فلاـ شـیء علیك أی ساعه نفرت بعـد الرمی قبل الزوال أو بعـد الزوال » پـذیرفته می شـد. لکن تعبیری که در این روایت نقل شـده است، از امام صادر نمی شود. امام علیه السـلام ، طبق این نقل فرموده اند: « اگر شب سـیزدهم در منی بودی، چیزی بر تو نیست، هر زمانی که خواستی نفر و رمی بکن، چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر» در حالی که در مورد رمی نیاز به این توضـیح نبود که انجـام رمی در هر سـاعتی بلا مانع است، چه قبل از ظهر و چه بعـد از ظهر؛ چرا که جواز انجام رمی قبل و بعـد از ظهر واضح است، و آنچه دچار شبهه بوده زمان نفر بوده است.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی الیوم الثالث عشر ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وجوب الرمی فی الیوم الثالث عشر

مروری بر بحث گذشته

ص: ۳۶۳

محقق خوئی فرمود: اگر اجمـاعی بر لزوم رمی جمرات ثلاـث در روز سـیزدهم ،بر کسانی که شب سـیزدهم در منی بیتوته می کننـد،وجود نداشـته باشد، می توانیم در وجوب آن مناقشه کنیم و قائل به اسـتحباب آن شویم، چرا که دلیل معتبری بر وجوب رمی جمرات در روز سیزدهم نیافتیم.

مناقشه محقق خویی در صحیحه معاویه بن عمار

ممکن است برای اثبات وجوب رمی، در روز سیزدهم ، به این روایت استناد شود:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِرَ فِی یَوْمَیْنِ فَلَیْسَ لَکَ أَنْ تَنْفِرَ حَتَّی تَزُولَ الشَّمْسُ وَ إِنْ تَأَخَّرْتَ إِلَی آخِرِ أَیَّامِ التَّشْرِیقِ وَ هُوَ یَوْمُ النَّفْرِ الْأَخِیرِ فَلَا عَلَیْکَ أَیَ سَاعَهٍ نَفَرْتَ وَ رَمَیْتَ قَبْلَ الزَّوَالِ أَوْ بَعْدَه.

تقریب استدلال این است که امام علیه السلام فرمود: بعد از رمی ، نفر از منی جایز است که معنای آن عدم جواز نفر قبل از رمی می باشد.

لیکن این استدلال مخدوش است چرا که قطعا،عبارت «و رمیت» زائد است و در کلام امام موجود نیست. بنابراین ، حدیث اینگونه است: «أیّ ساعه نفرت قبل الزوال أو بعده».

ممکن است کسی توهم کند ادعای زائدبودن تعبیر، به سبب آن است که صاحب وسائل آن را در نقل خویش ذکر نکرده اند لیکن این توهم مردود است چرا که به طور قطع، صاحب وسائل دچار خطا شده است چرا که این عبارت، در تمام نسخ کافی و تهذیب و وافی و حدائق موجود است بنابراین ادعا این است که منبع أصلی این روایت در نقل آن اشتباه کرده است زیرا واضح است که رمی جمرات در روز سیزدهم چه قبل از ظهر و چه بعد از ظهر مانعی ندارد و آنچه محل شبهه بوده است ، نفر قبل از زوال در روز سیزدهم است بنابراین عبارت«و رمیت» زائد است. شاهد این ادعا ، این است که هیچ فقیهی به این روایت بر وجوب رمی جمرات روز سیزدهم استدلال ننموده است.

ص: ۳۶۴

البته این سخن، به معنی انکار این نیست که رمی جمرات روز سیزدهم سنّت النبیّ بوده است و پیامبر قبل از نفر از منی در روز سیزدهم، ابتدا رمی نمودند. اما روشن است که فعل پیامبر صلی الله علیه و آله دلیل بر وجوب نیست.

مناقشه در کلام محقق خویی

ایراد اول

عدم استدلال فقهاء به فقره «فلا علیك أیّ ساعه...» به جهت وضوح وجوب رمی جمرات بوده است، نه آنکه فقهاء قصوری در دلالت این روایت ، می دیده اند البته صاحب جواهر به اطلاق روایات استناد کرده است.

ایراد دوم

ادعای قطع به زیاده «رمیت» صحیح نیست؛ چرا که

این عبارت را می توان به صورت لفّ و نشر مشوش ، تفسیر کرد و در این صورت، مصحّح عرفی آن، سبق شروع نفر بر رمی خواهد بود هرچند، أصل نفر از منی بعد از رمی واقع می شود.زیرا شروع نفر قبل از رمی محقق می شود چرا که افراد، به طور متعارف، ابتدا وسایل خود را از منزل جمع و شروع در نفر می نمودند و سپس رمی می کردند و از منی خارج می شدند. شایان توجه است که اشکال آقای خوئی در صورتی است که «رمیت» بعد از «نفرت» باشد و گرنه اگر گفته می شد: «أیّ ساعه رمیت و نفرت» مشکلی نبود؛ چرا که رمی قبل از نفر است و قدر متیقن از «قبل الزوال أو بعد الزوال» این بود که به عبارت «نفرت» برگردد.

ایراد سوم

ادعای وضوح جواز رمی قبل از زوال، ناصحیح است چرا که عامّه، رمی جمرات را بعد از زوال واجب می دانند و مرحوم شیخ طوسی نیز، می فرماید: لا خلاف فی وجوب رمی الجمرات بعد الزوال. بنابراین ، کاملا عرفی است که امام علیه السلام،برای دفع توهّم وجوب رمی جمرات بعد از زوال بفرمایند: در روز یازدهم و دوازدهم، رمی بعد از زوال ،مستحبّ مؤکّد است و لکن در روز سیزدهم، تقدیم آن بر زوال اشکال ندارد.

ص: ۳۶۵

بنابراین این اشکال آقای خوئی ناتمام است.

اشکال دیگر به دلالت صحیحه معاویه

اینکه امام علیه السلام ، وقوع رمی جمرات د رروز سیزدهم را فرض گرفته اند، ملازمه با امر به آن و وجوب آن ندارد بلکه ممکن است این فرض، از باب تعارف انجام رمی در روز سیزدهم باشد مثل اینکه در موردی که دست شستن قبل از غذا متعارف است گفته شود: روز جمعه در هر زمانی که برای خوردن غذا خواستی دست خود را بشویی،مانعی ندارد چه قبل از زوال و چه بعد از زوال و لکن در روز های دیگر دست ها را قبل از آمدن بچه ها از مدرسه نشوی.

روشن است که این به معنی وجوب شستن دست ها نیست بلکه بخاطر تعارف آن، ذکر شده است.

پاسخ به این اشکال

این تفسیر ، خلاف ظاهر است . برای مثال: اگر مولی بگوید: « هر وقت نماز خواندی و نهار خوردی، مانعی ندارد که از منزل خارج شوی، چه قبل از ساعت دو و چه بعد از ساعت دو » ظاهر آن عدم جواز خروج در فرض عدم إتیان به نماز و خوردن غذا خواهد بود، نه اینکه چون سبق نماز و نهار متعارف است ذکرشده اند.

در مقام نیز ،ظاهر «فلا شیء علیك ...» این است که اگر رمی بکند چیزی بر او نیست ، نه اینکه چیزی بر او نیست حتی اگر رمی نکند بنابراین، ظاهر آن این است که أصل رمی واجب است و لکن زمان آن توسعه دارد.

بنابراین به نظر ما دلالت این روایت بر وجوب تمام است.

وجوب مباشرت در رمی

اگر حاجی ،متمکّن از رمی مباشری باشد، باید خود او مباشرت در رمی کند، و این مساله،با حلق که با تسبیب نیز به مکلّف مستند می شود متفاوت است چرا که در رمی با استنابه فعل به خود مکلّف مستند نمی شود، بلکه گفته می شود: «رُمی عنه و لم یرم بنفسه» در حالی که ظاهر أدلّه، لزوم مباشرت مکلّف در رمی می باشد.

علاوه بر اینکه ظاهر روایاتی که می فرماید: « المریض یرمی عنه » عدم جواز استنابه در فرض اختیار می باشد و إلاّ أخذ خصوص «مریض» در خطاب لغو می بود.

اشکال

ظاهر «المریض یرمی عنه» لزوم استنابه در فرض عجز از مباشرت می باشد و مفهوم آن تخییر میان استنابه و مباشرت در فرض اختیار می باشد

پاسخ

این برداشت، بر خلاف ظاهر روایت است و ظاهر اطلاقی آن این است که مختارین ،مجاز به استنابه نیستند.

لزوم ترتیب در رمی جمرات

شیخ طوسی می فرماید: « الترتیب واجب فی رمی الجمار بلاخلاف »و شایان توجه است که ظاهر ادعای عدم الخلاف از شیخ طوسی در کتاب الخلاف، عدم اختلاف در بین مسلمین است چرا که برای ادعای اجماع در بین خصوص شیعیان، از تعبیر اجماع الفرقه استفاده می کند.

ادله لزوم ترتیب

دلیل اول: صحیحه معاویه بن عمّار؛

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ارْمِ فِی کُلِ یَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ قُلْ کَمَا قُلْتَ حِینَ رَمَیْتَ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ فَابْدَأْ بِالْجَمْرَهِ الْأُولَی فَارْمِهَا عَنْ یَسَارِهَا فِی بَطْنِ الْمَسِیلِ وَ قُلْ کَمَا قُلْتَ یَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ یَسَارِ الطَّرِیقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَهَ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَیْهِ وَ صَلِّ عَلَی النَّبِیِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِیلًا فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ یَتَقَبَّلَ مِنْکَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَیْضاً ثُمَّ افْعَلْ ذَلِکَ عِنْدَ الثَّانِیَهِ وَ اصْنَعْ کَمَا صَنَعْتَ بِالْأُولَی وَ تَقِفُ وَ تَدْعُو اللَّهَ کَمَا دَعَوْتَ ثُمَّ تَمْضِی إِلَی الثَّالِثَهِ وَ عَلَیْکَ السَّکِینَهَ وَ الْوَقَارَ فَارْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

البته اشکال سابق ما در این روایت، مبنی بر اشتمال این صحیحه بر مستحبات کثیره درمقام، جاری است و موجب اختلال ظهور آن ،در وجوب ترتیب خواهد بود.

دلیل دوم:صحیحه أخری لمعاویه بن عمّار

عن ابی عبدالله علیه السلام: قال قُلْتُ الرَّجُلُ يَنْكُسُ فِی رَمْيِ الْجِمَارِ فَيَبْدَأُ بِجَمْرَهِ الْعَقَبَهِ ثُمَّ الْوُسْطَی ثُمَّ الْعُظْمَی قَالَ يَعُودُ فَيَرْمِی الْوُسْطَی ثُمَّ يَرْمِی جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْغَدِ.

نکس به معنای جابجایی جمرات دررمی است و دلالت این صحیحه بر ترتیب واضح است.

دلیل سوم : صحیحه مسمع

عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ نَسِیَ رَمْیَ الْجِمَارِ يَوْمَ الثَّانِی فَبَدَأَ بِجَمْرَهِ الْعَقَبَهِ ثُمَّ الْوُسْطَی ثُمَّ الْأُولَی يُؤَخِّرُ مَا رَمَی بِمَا رَمَی وَ يَرْمِی الْجَمْرَهَ الْوُسْطَی ثُمَّ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ.

نکته

در روایتی که جلسه گذشته، قرائت کردیم و مشتمل بر الیوم الثانی بود در معنای آن تردید کردیم و گفتیم که محتمل است مراد الیوم الثانی من ایام منی باشد یا الیوم الثانی من ایام التشریق. به متن روایت فوق الذکر توجه کنید:

عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِیَ رَمْیَ الْجَمْرَهِ الْوُسْطَی فِی الْيَوْمِ الثَّانِی قَالَ فَلْيَرْمِهَا فِی الْيَوْمِ الثَّالِثِ لِمَا فَاتَهُ وَ لِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِی يَوْمِهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ إِلَّا يَوْمَ النَّفْرِ قَالَ فَلْيَرْمِهَا وَ لَا شَیْ ءَ عَلَيْهِ.

با تامل در ذیل روایت ، به این نتیجه رسیدیم که مراد از الیوم الثانی، روز یازدهم است چرا که بعد از ذکر احکام الیوم الثانی و الیوم الثالث، سوال از تذکر در یوم النفر پرسیده می شود و از آنجا که یوم النفر، مصطلح در روز سیزدهم بوده است به قرینه تقابل با الیوم الثانی و الیوم الثالث فهمیده می شود که مراداز الیوم الثانی ، یازدهم و مراد از الیوم الثالث ، روز دوازدهم است.

و به طور کلی نیز به این نتیجه رسیده ایم که مراد از الیوم الثانی، روز یازدهم است.

به هر حال در روایت محل بحث، حضرت می فرماید: باید بازگردد و جمره عقبه و وسطی را بر طبق ترتیب صحیح ، اعاده کند.

شمول وجوب ترتیب نسبت به ناسی و جاهل

لزوم ترتیب میان رمی جمرات ،شامل ناسی و جاهل نیز می شود و مختصّ به عامد نیست، بلکه در صحیحه مسمع در خصوص ناسی، حکم به لزوم إعاده به جهت إخلال به ترتیب می کند. حتی اگر این دلیل خاصّ نیز نبود، طبق قاعده در فرض جهل و نسیان نیز إعاده لازم است؛

اشکال

پیامبر در صحیحه جمیل در مورد افرادی که ترتیب بین اعمال را از روی نسیان یا جهل ، مختل کرده بودند فرمود: لا حرج و این دلالت می کند که إخلال به ترتیب به جهت نسیان و جهل اشکال ندارد.

پاسخ

سؤال أصحاب و مورد صحیحه جمیل، اخلال به ترتیب در یوم النحر بود، بنابراین مراد، أعمال منی در روز عید و یا أعمال مکّه که در روز عید انجام می شود بوده است بنابراین این روایت، اطلاقی نسبت به روز یازدهم و دوازدهم ندارد.

نقصان در رمی جمرات

اگر شخصی -مثلاً- رمی جمره أولی را ناقص انجام دهد و سپس مشغول به رمی جمره وسطی شود؛ در روایات تفصیل داده شده است که:

اگر به جمره أولی چهار سنگ زده است و سپس ،مشغول به رمی جمره وسطی شده است، اشکالی ندارد و تنها باید باز گردد و سه سنگ دیگر به جمره أولی بزند، أمّا اگر جمره أولی را سه سنگ زده بوده باشد، باید بازگردد و رمی جمره أولی را استیناف کند، کما اینکه رمی جمره وسطی را نیز باید إعاده کند؛

به این روایت صحیحه توجه کنید:

صحیحه معاویه بن عمّار؛

مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ رَمَى الْجَمْرَهَ الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَهَ بِسَبْعٍ وَ الثَّالِثَهَ بِسَبْعٍ قَالَ يُعِيدُ يَرْمِيهِنَّ جَمِيعاً بِسَبْعٍ سَبْعٍ قُلْتُ فَإِنْ رَمَى الْأُولَى بِأَرْبَعٍ وَ الثَّانِيَهَ بِثَلَاثٍ وَ الثَّالِثَهَ بِسَبْعٍ قَالَ يَرْمِي الْجَمْرَهَ الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَهَ بِسَبْعٍ وَ يَرْمِي جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ بِسَبْعٍ قُلْتُ فَإِنَّهُ رَمَى الْجَمْرَهَ الْأُولَى بِأَرْبَعٍ وَ الثَّانِيَهَ بِأَرْبَعٍ وَ الثَّالِثَهَ بِسَبْعٍ قَالَ يُعِيدُ فَيَرْمِي الْأُولَى بِثَلَاثٍ وَ الثَّانِيَهَ بِثَلَاثٍ وَ لَا يُعِيدُ عَلَى الثَّالِثَهِ.

این روایت-هم چنانکه علامه حلی فرموده است-دلالت می کند بر این که:

اگر به جمره سابق سه زنگ زده شود و سپس به جمره لاحق هفت سنگ زده شود، هر دو رمی باطل است و باید رمی هر دو جمره از ابتدا إعاده شود.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /الاخلال بالترتیب ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /الاخلال بالترتیب

مروری بر بحث گذشته

بحث راجع به این بود که چنانچه کسی در رمی جمرات جمره سابق را کمتر از چهاربار،رمی کند و جمره لاحق را به طور کامل رمی کند باید رمی جمره سابق را به طور کامل اعاده کند . در جلسه سابق، گذشت که دلیل این مساله، ظاهر صحیحه معاویه بن عمار بلکه صریح آن است که فرمود: یعید علیهنّ بسبع.

قول مخالف درمساله

مرحوم ابن ادریس فرموده است : نیازی به اعاده کامل نیست بلکه همین مقدار، که رمی جمره سابق راتکمیل کند کافی است.

علاوه بر ایشان، مرحوم علامه نیز در چهار کتاب قواعد، تحریر، تذکره و منتهی همین قول را اختیار کرده است هر چند در مختلف ، صریحا برخلاف آن و مطابق مشهور، فتوا داده است.

ص: ۳۷۰

نقد قول مخالف

این قول، خلاف صریح روایت و اجتهاد در مقابل نص است.

صحیحه معاویه بن عمار، به طور صریح ، قول مشهور را تایید می کند چرا که در این روایت چندفرع مطرح شده است.

در سوال اول، شخصی فرض شده است که جمره اولی را ناقص ،رمی کرده است و سه سنگ زده است که امام علیه السلام ، امر به اعاده تمامی جمرات فرمودند.

در فرع دوم درمورد کسی که جمره اولی را چهار، و جمره وسطی را سه زنگ زده است دستور به اعاده دادند در حالی که وقتی در مورد همین جمره وسطی در سوال بعد، چهار سنگ فرض شد تنها فرمود سه زنگ باقی مانده را بزند و این تفصیل، به روشنی قول مشهور را ثابت می کند.

حال ، این سوال ، مطرح است که وجه الغاء سنگ های کمتر از چهارتا چیست؟

چنانچه از امر به رمی هفت سنگ به جمره، لزوم رعایت موالات عرفیه را برداشت کنیم ،مضمون روایت ، مطابق با قاعده اولیه خواهد بود چرا که طبیعی است کسی که بعد از یک رمی ناقص، به سراغ جمرات بعدی می رود چنانچه بخواهد جمرات گذشته را تکمیل کند ، موالات عرفیه را مختل کرده است .

لیکن، هم چنانکه در بحث های سابق گذشت امر به رمی هفت سنگ، ظهوری در لزوم موالات ندارد هم چنانکه صاحب جواهر نیز این مدعی را پذیرفته اند بنابراین ، باید بپذیریم که مضمون این روایت، یک تعبد شرعی است.

کلام محقق خویی

ایشان در این بحث فرموده اند: اگر این روایت صادر نشده بود می توانستیم بر طبق قاعده ،حتی در مورد کسی که کمتر از چهار زنگ زده است حکم به تکمیل کنیم.

نقد گفتار محقق خویی

این گفتار، با سخنان گذشته ایشان در باب تیمم، طواف ، سعی و... در تضاد است چرا که ، در تمام آن ابواب ، از این گونه اوامر، لزوم موالات عرفیه را برداشت می کرد.

بنابراین ، مذاق فقهی ایشان اقتضا می کرد که حتی بانبود این روایت نیز، حکم به اعاده می کردند.

گفتار محقق خویی راجع به قول ابن بابویه

ایشان، به مرحوم ابن بابویه نسبت داده اند که شرط جواز اکمال جمره سابق در نقصان کمتر از چهار ، این است که جمره بعدی را به طور کامل رمی کرده باشد بنابراین چنانچه کسی جمره اولی را چهار سنگ بزند و جمره وسطی را نیز به همین شکل رمی کند ، طبق این قول، تکمیل جمره سابق برایش جائز نیست و باید آن را اعاده کند.

محقق خویی، پس از نقل این گفتار، آن را نقد کرده و آن را اجتهاد در مقابل نص خوانده است چرا که در صحیحه معاویه بن عمار، به طور صریح، در مورد کسی که جمره اولی را چهار سنگ زده است حکم به تکمیل شده است با این که جمره وسطی نیز تنها چهار سنگ زده شده بود.

ممکن است در دفاع از ابن بابویه به روایت علی بن اسباط، که در ذیل می آید تمسک شود:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مَعْرُوفٍ عَنْ أَخِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع إِذَا رَمَى الرَّجُلُ الْجِمَارَ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعٍ لَمْ يُجْزِهِ أَعَادَ عَلَيْهَا وَ أَعَادَ عَلَى مَا بَعْدَهَا وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَتَمَّ مَا بَعْدَهَا وَ إِذَا رَمَى شَيْئاً مِنْهَا أَرْبَعاً بَنَى عَلَيْهَا وَ لَمْ يُعِدْ عَلَى مَا بَعْدَهَا إِنْ كَانَ قَدْ أَتَمَّ رَمْيَهُ.

ممکن است به مفهوم شرطی که در ذیل روایت آمده است تمسک شود با این تقریب که در این روایت گفته شده است چنانچه چهارسنگ زده باشد در صورتی می تواند آن را تکمیل کند که جمره بعدی راتکمیل کرده باشد بنابراین مفهوم این شرط، اقتضا می کند که در صورت عدم رمی کامل در جمره لاحق، این شخص اجازه تکمیل جمره سابق را نداشته باشد.

سپس محقق خویی سند این روایت را مخدوش دانسته اند چرا که معروف که در سند این روایت وارد شده است مجهول است. حمل معروف در این سند، بر معروف بن خربوذ نیز ناصحیح است چرا که طبقه او، با این سند سازگار نیست زیرا معروف از اصحاب امام باقر علیه السلام است .

نقد کلام محقق خویی

اسناد این قول به ابن بابویه صحیح نیست چرا که آنچه مرحوم علامه در مختلف از ابن بابویه نقل کرده اند مطابق با نظریه مشهور است و تفاوتی با آن ندارد.

علاوه بر اینکه شایسته بود محقق خویی راجع به روایت علی بن اسباط ، این نکته را تذکر می دادند که شرطی که در ذیل این روایت وارد شده است مربوط به جمله اخیر است یعنی چنانچه به جمره سابق چهارسنگ زده باشد و جمره بعدی را کامل کرده باشد بعد از تکمیل جمره سابق، نیازی به بازگشت به جمره لاحق نیست و مفهومش این است که اگر جمره بعدی را کامل نکرده باشد بعد از فراغت از تصحیح جمره سابق، باید به جمره لاحق برگردد لیکن روشن است که این برگشت به جمره لاحق به معنی اعاده آن نیست بلکه با تکمیل آن نیز، سازگار است هم چنانکه تعبیر اعاد علیه در مورد وضو نیز وارد شده است بدون اینکه به معنی اعاده آن باشد بلکه به این معنی است که وضعیت خویش را به حالت سابق برمیگرداند تا آن را تکمیل کند.

نقل قول دروس از ابن بابویه

شهید اول، از مرحوم ابن بابویه نقل کرده اند، که چنانچه کسی جمره اخیر را کمتر از چهار زنگ بزنند و سپس رمی را قطع کند باید آن را اعاده کند درحالی که شیخ در مبسوط ، اعاده را ضروری نمی داند و این سخن به این معنی است که شیخ بر خلاف ابن بابویه، موالات را در جمره اخیر،معتبر نمی داند.

روشن است که این قول از ابن بابویه نیز، با روایت معاویه بن عمار، مخالفتی ندارد چرا که در آن روایت، سخنی از فرض مورد بحث، به میان نیامده بود.

شمول امر به تکمیل نسبت به عامدو جاهل

شمول امر به تکمیل و عدم اعاده جمرات لاحق، نسبت به عامد و جاهل ، مورد اختلاف واقع شده است. عبارت محقق درشرائع، ظاهر در شمول این حکم نسبت به عامد و جاهل است هم چنانکه ناسی را شامل می شود:

« من حصل له رمی أربع حصیات ثم رمی علی الجمره الأخری حصل بالترتیب »

صاحب جواهر نیز به این نظر،متمایل شده است لیکن در مقابل عده ای عامد را مشمول این حکم نمی دانند و آن را مختص جاهل و ناسی می شمرند.

گروه سوم کسانی هستند که این ادله را مختص به ناسی می دانند.علامه ، صاحب حدائق و محقق خویی از این دسته هستند. مرحوم صاحب حدائق این قول را به اصحاب منتسب می کند هر چند صاحب جواهر در صحت این نسبت ، مناقشه می کند.

مرحوم علامه در تذکره ، فرموده اند که دلیل این اختصاص ، این است که شخص عامد، ترتیبی که در رمی معتبر است را مختل کرده است.

مرحوم صاحب جواهر استدلال را مصادره به مطلوب می داند چرا که اشتراط ترتیب ، در سه سنگ اخیر، خود محل نزاع است.

نظر محقق خویی در این مساله

ایشان ، در این نزاع، حق را با طائفه سوم دانسته اند و برای این قول استدلالی بیان فرموده اند:

بعد از آنکه اطلاقات اولیه ، دلالت بر ترتیب داشت باید صحیحه معاویه بن عمار که مقتضی عفو از اخلال به ترتیب است بررسی شود و تحقیق اقتضا می کند که این صحیحه را مختص ناسی بدانیم و قائل به انصراف آن از عامد و جاهل بشویم چرا که خود معاویه بن عمار، حکم به لزوم ترتیب در اطلاقات اولیه را نقل کرده است بنابراین ،بعد از دانستن اشتراط ترتیب، سوال از اخلال عمدی به ترتیب ، عرفا لغو به حساب می آید.

اما انصراف از جاهل ، به این خاطر است که فرض جهل دراین مساله مشتمل بر فروضی است که تمامی آن ها بعید و غیر متعارف هستند چرا که جهل در این اخلال یا ناشی از جهل به اصل وجوب رمی است و یا جهل به اصل اشتراط ترتیب و یا جهل به لزوم رمی هفت سنگ که تمامی این ها با توجه به آگاهی معاویه بن عمار نسبت به شرطیت ترتیب ، بعید است.

بنابراین، باید این صحیحه رامختص به ناسی بدانیم.

مناقشه در کلام محقق خویی

ایراد اول

چطور ، می توان به طور قطعی فهمیدکه معاویه بن عمار، روایت لزوم ترتیب را ، قبل از این روایت شنیده است؟؟

ایراد دوم

شاید معاویه بن عمار، احتمال می داده است که حکم اولی به ترتیب، حکم تکلیفی بوده باشد بنابراین سوال از اخلال عمدی، لغو نخواهد بود.

ص: ۳۷۵

ایراد سوم

ضرورتی ندارد که سوال معاویه بن عمار در مورد اخلال به ترتیب ، به خودش مربوط باشد بلکه او برای نقل مسائل شرعی به دیگران، از حکم افراد دیگر سوال می کند.

ایراد چهارم

فرض جهل در این مساله متعارف است چرا که عده ای تصور می کنند می توانند سنگ ها را یک جا پرتاب کنند یا بعد از شک در تکمیل عدد، به گمان خودعمل می کنند.

الحج(واجبات الحج) /رمی الجمار /شمول ادله الاخلال بالترتیب للعامد و الجاهل ۹۵/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /شمول ادله الاخلال بالترتیب للعامد و الجاهل

مروری بربحث گذشته

بحث در صحیحه معاویه بن عمّار بود که فرمود: اگر چهار سنگ به جمره أولی و چهار سنگ به جمره ثانیه و هفت سنگ به جمره عقبه بزند، باید رمی دو جمره ابتدایی را تکمیل کند و نیازی به إعاده رمی این سه جمره نیست؛

حال آیا این حکم مختصّ به ناسی حکم و یا موضوع است؛

مرحوم آقای خوئی فرمود: این صحیحه مختصّ به ناسی می باشد و عامد و جاهل را شامل نمی شود.

علت عدم شمولش نسبت به عالم عامد این است که خود معاویه بن عمّار لزوم ترتیب میان رمی جمرات ثلاث را نقل نموده است، بنابراین معقول نیست که درباره عالم عامد سوال کند، زیرا برای او واضح شد که این ، اخلال به ترتیب خواهد بود.

دلیل خروج جاهل از مدلول این روایت هم این است که یا این شخص ، دچار جهل به لزوم رمی هفت سنگ شده است که فرض بعید است و یا جهل به لزوم ترتیب برای او حاصل شده است که این هم خلف فرض است چرا که معاویه بن عمار، خود ، کسی بود که دلیل لزوم ترتیب را نقل کرده است بنابراین ، فرض جهل در مورد او معنی ندارد.

ص: ۳۷۶

مناقشه در کلام محقق خویی

ایراداول

طبق این کلام این روایت شامل ناسی موضوع نیز نخواهد بود.مراد از ناسی موضوع کسی است که در واقع ، بیش از چهار سنگ -مثلا-رمی نمی کند لکن تصور می کند که هفت سنگ زده است و با همین توهم ، محل رمی را ترک می کند و در جمره بعدی نیز ، به همین نحو عمل کرده است و وقتی به جمره سوم، رسید و هفت سنگ راکامل کرد متوجه توهم خود شده است. روشن است که حمل این صحیحه بر ناسی موضوع عرفی نیست.

اشکال

می توانیم آن را بر ناسی حکم ، حمل کنیم.

پاسخ

حمل این روایت بر خصوص ناسی شرطیت ترتیب نیز صحیح نیست چرا که یا حمل بر فرد نادر است و یا حدّ أقلّ وجهی ندارد؛

ایراد دوم

بر فرض معاویه بن عمار، حکم لزوم ترتیب بین جمرات سه گانه راشنیده بود ولی سوال این است که آیا از لزوم ترتیب بین هفت سنگ نیز، خبرداشته است؟؟

ایراد سوم

اگر فرض کنیم از لزوم تکلیفی ترتیب ، اطلاع داشته است آیا لزوم وضعی ترتیب را نیز آیا شنیده بود؟!

ایراد چهارم

سؤال مجدّد از امام، به جهت احتمال اینکه اطلاق در مورد جاهل مراد جدّی امام نباشد، اشکال ندارد.

ایراد پنجم

حتی،بعد از جواب امام و ظهور آن در شرطیت ترتیب میان رمی جمرات، مانعی ندارد که در مورد خصوص عالم عامد و یا در مورد ترتیب میان سه سنگ آخر نیز به طور صریح سوال کند تا حکم آن به نحو صریح روشن شود.

ایراد ششم

برخی از فروض جهل بسیار متعارف است برای مثال افرادی هستند که می دانند ترتیب معتبر است و لکن سنگ ها را یک جا پرت می کنند . افرادی هستند که هفت سنگ به جمره می زند و لکن با اینکه یقین به إصابت آن پیدا نمی کند، رمی را رها می کنند، در حالی که قاعده اشتغال حکم به لزوم احتیاط می کند.

ایراد هفتم

اساسا روشن نیست که ترتیب ، از آن روایات فهمیده شود چرا که در روایت نیامده است « إرم الجمره الأولی بسبع ثم ارم الجمره الوسطی بسبع ثم ارم الجمره العقبه بسبع » بلکه اینگونه بود که« إرم الجمره الأولی بسبع و إرم الجمره الوسطی بسبع و إرم الجمره العقبه بسبع ».

بنابراین به نظر می رسد انصراف این صحیحه از جاهل وجهی ندارد و تنها باید شمول آن نسبت به عامد را بررسی کنیم.

وجه مختار در باب انصراف این صحیحه ازعامد

لسان این صحیحه با لسان لا تعاد تفاوتی ندارد بنابراین همان وجوهی که در انصراف لاتعاد از عامد گفته شد در اینجا نیز قابل طرح است:

آنچه در حدیث لاتعاد گذشت!

در حدیث لاتعاد، شمول این حدیث نسبت به عامد مورد بحث واقع شد.

میرزای شیرازی دوم در ملحقات حاشیه مکاسب فرموده است: حدیث لا تعاد از عالم عامد انصرافی ندارد؛ به همین جهت عملاً تمام واجبات نماز غیر از أرکان از قبیل واجب فی واجب خواهد بود.بنابراین کسانی که یکی از این واجبات غیر رکنی را ترک کنند، خللی به نمازشان وارد نمی شود هر چند از روی عمداین کار را انجام داده باشند.

لیکن بعید است که ایشان ، به طور کلی به این مبنا ، ملتزم شوند چرا که روایاتی داریم که ترک قراءت از روی عمد را به طور صریح، مبطل نماز خوانده اند و آن را مستند به سنت بودن قراءت کرده اند. از این نکته ، استفاده می شود چنانچه سنت ، عمدا ترک شود نماز را باطل می کند و این اختصاص به قرائت ندارد.

ص: ۳۷۸

پاسخ مرحوم خویی به میرزای شیرازی

لسان لا تعاد إنصراف به کسی دارد که در حین عمل گمان می کند که عمل را صحیح انجام می دهد و لکن بعد از عمل متوجّه خطاء در عمل می شود، که عقل ، دراین هنگام،إقتضاء حکم به لزوم إعاده دارد و لکن شرع ترخیص در ترک إعاده می دهدیعنی به محض اینکه این شخص ، داعی بر اعاده پیدا می کندشرع حکم به کفایت عمل می کند ، أمّا در مورد عالم عامد از همان إبتدا عقل حکم به لزوم انجام این جزء و شرط می کند، بنابراین این روایت شامل عالم عامد نمی شود.

مناقشه در پاسخ محقق خویی

العلّه تعمّم «السنه لا تنقض الفریضه» بیان می کند که علّت عدم لزوم إعاده این است که سنّت ناقض فریضه نمی باشد نه بخاطر خصوصیت اعاده .

ما برای إدّعای انصراف این حدیث لا تعاد از عالم عامد به ذکر یک وجه اکتفا می کنیم»:

ارتکاز عرفی ، امروزه بر بطلان عمل با اخلال عمدی است و احتمال می دهیم این ارتکاز در زمان ائمه نیز وجود داشته است خصوصا کسانی مثل شهید صدر که قائل به اصاله الثبات در ظهورات هستند این مطلب برایشان روشن تر است.

البته طبق مبنای ما ، احتمال وجود إرتکاز متشرعه در زمان صدور خطاب بر بطلان نماز در موارد إخلال عمدی کافی است و سابقا در اطراف این مبنا ، صحبت کرده ایم.

این مطلب در مورد صحیحه معاویه بن عمّار نیز، جاری است علاوه بر اینکه وجهی که محقق خویی در اشکال به مرحوم شیرازی ، وارد کرد اینجا هم وارد است چون در این صحیحه تعبیر «لا یعید علی الثالثه» می باشد که این تعبیر شبهه قوی دارد که منصرف به موارد إنکشاف خلل بعد از وقوع عمل باشد، همانگونه که آقای خوئی و مرحوم استاد در مورد حدیث لا تعاد می فرمودند، و در این حدیث تعلیلی ذکر نشده است که معمّم باشد، بر خلاف حدیث لا تعاد که «السنّه لا تنقض الفریضه» در آن به عنوان علّت ذکر شده است.

ص: ۳۷۹

تاخیر تکمیل رمی جمره

مرحوم آقای خوئی فرموده است: کسی که بعد از رمی جمره عقبه به یاد آورد که سه سنگ به جمره أولی و سه سنگ به جمره وسطی نزده است، می تواند تکمیل آن را تا غروب به تأخیر بیاندازد؛ زیرا موالات معتبر نمی باشد و فقهاء نیز شرطیت موالات را مطرح نکرده اند و ظاهر کلام صاحب جواهر نیز عدم إعتبار موالات است.

بررسی کلام محقق خویی

این فرمایش آقای خوئی در مورد صحیحه معاویه بن عمّار صحیح است:

زیرا در مورد این صحیحه فرض فوت موالات میان چهار سنگ جمره أولی با سه سنگ دیگر شده است و این نکته شایان توجه است که موالات در هر چیزی نسبی است و به نسبت آن شیء محاسبه می شود.برای مثال در طواف گاهی عرف به جهت آن فعل، توسعه در موالات آن می دهد. به همین جهت اگر پانزده دقیقه در میان طواف فاصله بیافتد، موالات مختلّ نمی شود و لکن در رمی جمرات اگر میان رمی این سنگریزه ها پنج دقیقه فاصل شود، به نظر عرف موالات مختلّ می شود، بنابراین مورد این صحیحه فرض إختلال به موالات است و حال که موالات مختلّ شده است، مشکلی ندارد که تا هنگام غروب فاصله بیاندازد.

لکن ظاهر کلام آقای خوئی این است که در حال علم و التفات نیز موالات معتبر نیست، در حالی که ایشان ظاهر مثل خطاب «إرم الجمره بسبع» را إعتبار موالات می دانستند.

و لکن ما موالات عرفیه را معتبر نمی دانیم؛ زیرا «إرم الجمره بسبع» ظاهر در إعتبار آن نیست، همانگونه که در غسل جنابت نیز طبق قاعده أوّلیه نیز موالات معتبر نیست: زیرا که صدق می کند غسل رأسه ثم غسل جسده.

ص: ۳۸۰

کلام آیت الله زنجانی

آقای زنجانی فرموده اند: اگر سنگ هفتم را از روی عمد نزند و جمره أولی و جمره وسطی و جمره عقبه را شش سنگ بزند، از جهت ترتیب اشکالی وجود ندارد: زیرا ترتیب در سنگ هفتم معتبر نمی باشد؛

وجه کلام ایشان روایت سهل بن زیاد است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ رَمَى الْجَمْرَةَ بِسِتِّ حَصَيَاتٍ وَ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ فِي الْحَصَى قَالَ يُعِيدُهَا إِنْ شَاءَ مِنْ سَاعَتِهِ وَ إِنْ شَاءَ مِنَ الْغَدِ إِذَا أَرَادَ الرَّمْيَ وَ لَا يَأْخُذُ مِنْ حَصَى الْجِمَارِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ بِسِتِّ حَصَيَاتٍ وَ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ فِي الْمَحْمِلِ قَالَ يُعِيدُهَا.

کیفیت استدلال چنین است که حضرت به کسی که سنگ آخر را نزده است اجازه داد حتی تا فردا ، تکمیل آن را به تاخیر بیندازد.

مناقشه در کلام آیت الله زنجانی

ایراد اول

سند این روایت مشتمل بر سهل بن زیاد است که بارها در باره آن سخن گفته ایم.

ایراد دوم

تعبیر الجمره، به تنهایی ظاهر در جمره عقبه است چرا که در غیر این صورت می توانست بگوید: « رمی الجمرات بثلاثل ». شاهد این استظهار، این است که او دیگر سنگی نداشته است، در حالی که اگر رمی جمره أولی و یا وسطی باشد، چند سنگ دیگر در دست او باقی است. بنابراین حتی اگر قائل به اطلاق این روایت نسبت به رمی جمره عقبه در روز یازدهم و دوازدهم بشویم، این روایت نهایت دلیل بر عدم ترتیب میان سنگ هفتم و سنگ های سابق در رمی جمره عقبه می باشد و آن هم در خصوص فرضی که سنگ او تمام شده است، نه شخصی که هنوز سنگ دارد و نه در مورد سنگ هفتم جمره أولی و وسطی.

ص: ۳۸۱

صور سه گانه علم اجمالی در ترک رمی

اگر شخصی بعد از رمی جمرات سه گانه، علم اجمالی به ترک رمی یکی از این جمرات سه گانه پیدا کرد چه وظیفه ای دارد؟:

این مساله ، سه فرض دارد:

أوّل: علم اجمالی دارد که یکی از این سه جمره را أصلاً رمی نکرده است.

دوم: علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره سه سنگ نزده است.

سوم: علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره چهار سنگ و یا بیشتر نزده است.

فرض اول

چنانچه علم اجمالی دارد که به یکی از این سه جمره سنگ نزده است:

اگر شب شده باشد، در روز بعد،تنها جمره أخیره را قضاء می کند زیرا علم تفصیلی دارد که رمی جمره عقبه را به هر حال، امتثال نکرده است چرا که امر به رمی جمره عقبه،یا به جهت ترک رمی این جمره و یا به جهت ترک رمی جمره سابق که موجب اخلال به ترتیب و در نتیجه بطلان رمی جمره أخیره خواهد بود، امتثال نشده است بنابراین قاعده تجاوز در مورد آن جاری نخواهد بودو در نتیجه قاعده تجاوز در رمی جمره أولی و جمره وسطی بدون معارض جاری می شود.

البته این بنابراین است که خروج وقت محقّق قاعده تجاوز باشد، همانگونه که مشهور می فرمایند.

أمّا اگر این علم اجمالی قبل از دخول شب باشد، باید هر سه جمره رمی شود:

زیرا در مورد رمی جمره عقبه -هم چنانکه گذشت-علم تفصیلی به وجوب آن وجود دارد، و نسبت به رمی جمره وسطی قاعده تجاوز جاری نیست زیرا شرط قاعده تجاوز، إحراز دخول در غیر است و در مقام ،إحراز دخول در رمی جمره عقبه نشده است. اما در مورد رمی جمره أولی، اگر چه إحراز دخول در غیر شده است؛ زیرا علم دارد که به هر حال یکی از دو جمره وسطی و عقبه را رمی کرده است، لکن با این حال قاعده تجاوز در رمی جمره أولی نیز جاری نیست:

زیرا « غیر » در مقام، دائر میان غیری است که به صورت باطل انجام شده است که همان رمی جمره عقبه است چون جمره عقبه بدون جمره وسطی باطل است و یا غیری است که صحیح واقع شده است یعنی همان رمی جمره وسطی. در این صورت ، روشن است که قاعده تجاوز جاری نخواهد بود

این مساله، نظیر این است که شخصی در رکعت أخیر ،شکّ در انجام سجده می کندو علم دارد یا داخل در تشهد شده است و یا اگر داخل در تشهد نشده است ، سلام داده است. در این صورت،انجام سلام محقق قاعده تجاوز در سجده نخواهد بود؛ زیرا شرط قاعده تجاوز إحراز دخول در غیر صحیح می باشد، نه غیر باطل، و در مقام چنین إحرازی وجود ندارد.

فرض دوم

در این فرض، روشن است که شخص ، سه سنگ، به هر یک از سه جمره اولی،وسطی و عقبه می زند چرا که ترتیب نسبت به سه سنگ اخیر، در مورد جاهل و ناسی، ملغی شده است.

فرض سوم

قاعده تجاوز در جمره أولی و وسطی جاری است: زیرا یقین تفصیلی دارد که یک یا دو یا سه سنگ به جمره عقبه زده شده است، پس علم به دخول در رمی جمره عقبه دارد و احتمال صحّت آن را می دهد: زیرا احتمال می دهد که رمی آن را کامل انجام داده باشد.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وقت الرمی ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /وقت الرمی

(مسأله ۴۳۳): یجب أن یکون رمی الجمرات فی النهارو یستثنی من ذلک العبد و الراعی و المدیون الذی یخاف أن یقبض علیه و کل من یخاف علی نفسه أو عرضه أو ماله و یشمل ذلک الشیخ و النساء و الصبیان و الضعفاء الذین یخافون علی أنفسهم من کثره الزحام فیجوز لهؤلاء الرمی لیله ذلک النهار و لکن لا یجوز لغیر الخائف من المکث أن ینفر لیله الثانیه عشر بعد الرمی حتی تزول الشمس من یومه.

ص: ۳۸۳

زمان رمی جمرات و کلام شیخ در خلاف

زمان رمی جمرات میان طلوع شمس و غروب شمس است. به رغم وضوح این مطلب،مرحوم شیخ در خلاف جمله عجیبی فرموده است:

« لا ـ يجوز الرمی أيام التشريق إلا بعد الزوال، و قد روی رخصه قبل الزوال فی الأيام كلها و بالأول قال الشافعی و أبو حنيفه إلا انه قال أبو حنيفه: و ان رمی اليوم الثالث قبل الزوال جاز استحسانا و قال طاوس: يجوز قبل الزوال فی الكل دليلنا: إجماع الفرقه، و طريقه الاحتياط، فان من فعل ما قلناه لا خلاف أنه يجزيه، و إذا خالفه ففيه الخلاف ».

طبق این نقل، ایشان إدّعای إجماع شیعه بر عدم جواز رمی قبل از زوال در أیام تشریق نموده است، در حالی که ظاهراً هیچ خلافی بین علمای إمامیه در رمی جمرات از أوّل طلوع آفتاب روز یازدهم و دوازدهم تا غروب آفتاب وجود ندارد و اساسا تسالم و إرتکاز متشرّعی نیز بر این مطلب است .

چنانچه، کلام شیخ صحیح بود و وقت رمی، از زوال ، شروع می شد با توجه به ابتلاء فراگیر متشرعه به این مساله، این حکم در بین آنان مخفی نمی ماند و به طریقی بیان می شد.

مستند احتمالی شیخ و نقد آن

ممکن است مرحوم شیخ، به صحیحه معاویه بن عمار اعتمادکرده باشند که چنین می فرماید:

مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ارْمِ فِی كُلِّ يَوْمٍ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ وَ قُلْ كَمَا قُلْتَ حِينَ رَمَيْتَ جَمْرَهَ الْعَقَبَهِ فَابْدَأْ بِالْجَمْرَهِ الْأُولَی فَارْمِهَا عَنْ يَسَارِهَا فِی بَطْنِ الْمَسِيلِ وَ قُلْ كَمَا قُلْتَ يَوْمَ النَّحْرِ قُمْ عَنْ يَسَارِ الطَّرِيقِ فَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَهَ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَ أَثْنِ عَلَيْهِ وَ صَلِّ عَلَی النَّبِيِّ ص ثُمَّ تَقَدَّمْ قَلِيلًا فَتَدْعُو وَ تَسْأَلُهُ أَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكَ ثُمَّ تَقَدَّمْ أَيْضاً ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ عِنْدَ الثَّانِيَهِ وَ اصْنَعْ كَمَا صَنَعْتَ بِالْأُولَی وَ تَقِفُ وَ تَدْعُو اللَّهَ كَمَا دَعَوْتَ ثُمَّ تَمْضِی إِلَی الثَّالِثَهِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَهَ وَ الْوَقَارَ فَارْمِ وَ لَا تَقِفْ عِنْدَهَا.

روشن است که در ابتدای این صحیحه ، امر به انجام رمی بعد از زوال صورت گرفته است.

لکن استدلال به این صحیحه ناتمام است چرا که :

أوّلاً؛

سیاق این صحیحه در بیان مستحبات است و بسیاری از مستحبّات در آن بیان شده بنابراین امر به رمی عند الزوال نیز،ظهور در بیان وجوب نخواهد داشت.

این مطلب ، حتی طبق مبانی محقق خویی ، امام و آیت الله زنجانی در بحث دلالت امر بر وجوب، نیز صادق است. برای تنقیح بیشتر این نکته، مختصری راجع به این مبانی توضیح می دهیم:

مبنای محقق خویی در دلالت امر بر وجوب

ایشان معتقد است دلالت امر بر وجوب ، به واسطه ظهور صیغه، محقق نمی شود بلکه پس ازصدور امر از مولی و عدم احراز ترخیص در ترک، عقل به مقتضای حق الطاعه حکم به لزوم امتثال می کند.

مبنای مرحوم امام و آیت الله زنجانی

وجوب، مدلول صیغه امر نیست بلکه مفاد احتجاج عقلاء است و پس از صدور امر، عقلا در مقابل تارک ، احتجاج می کنند.

تفاوت مبنای محقق خویی و مرحوم امام

آقای خویی معتقد است که وجوب،حد شرعی نیست و مرتبه ای از احکام شارع به حساب نمی آید بلکه شارع ،تنها فعل را بر ذمه مکلف اعتبار می کند و سپس این عقل است که بعد از صدور امر و عدم صدور یا وصول ترخیص، حکم به وجوب می کند هم چنانکه در صورت صدور ترخیص و وصول آن ، حکم به استحباب می نماید. بنابراین مطابق این نظریه، حاکم عقل است.

در حالی که مرحوم امام معتقد است که وجوب مجعول شرعی و مرتبه ای از احکام شرعی است بنابراین نیاز به کاشف خواهد داشت لیکن صیغه امر ظهوری ندارد تا بتواند از این حکم شرعی کشف کند بلکه این عقلا هستند که به نحو اصل عقلائی و نه اماره عقلائی ، حکم می کنند که شاید آنچه مجعول شارع است وجوب باشد و در نتیجه ، مکلف معذور در ترک نباشد. روشن است که طبق این مبنا، عقلاـ حکم به وجوب نمی کنند بلکه تنها می گویند که تا زمانی که ترخیص ، واصل نشود احتمال جعل وجوب بر مکلف ، منجز است.

وجه اتخاذ نظریه حجیت عقلائیه توسط مرحوم امام و نقد آن

این نکته به ذهن می رسد که پیدایش چنین احتجاجی از جانب عقلا ، بدون آنکه مستند به ظهور اطلاقی باشد بعید به نظر می آید.

شایان توجه است که منشأ انتخاب این نظریه این است که از آنجا که اطلاق ، رفض القیود است و نه جمع القیود ، نمی توان گفت که اطلاق ، مقتضی حصه خاصی از طلب می شود بلکه صحیح این است که گفته شود اطلاق صیغه امر ، مقتضی طبیعی طلب می باشد بنابراین ، نمی توان از ظهور اطلاقی صیغه امر ، به وجوب دست یافت به همین دلیل ، به ناچار به احتجاج عقلائی متوسل شدیم.

مناقشه در نظریه امام و بیان وجه مختار در صیغه امر

در جای خود، مناقشه کرده ایم که رفض القیود بودن اطلاق منافاتی با استفاده وجوب از اطلاق صیغه امر ندارد چرا که ممکن است اطلاق به نحوانصرافی ، مراد باشد چنانچه شخصی می گوید: « رایت زیدا » که اطلاق زید ، منصرف به زید معروف در شهر می باشد.

صیغه أمر نیز اطلاق إنصرافی به أمر وجوبی دارد چرا که از یک سو، صیغه أمر برای ابراز اراده نسبت به فعل ،وضع شده است بنابراین« إفعل کذا »یعنی « أرید أن تفعل کذا » و از سوی دیگر، عقلاء إراده تشریعیه را قیاس به إراده تکوینیه می کنند. توضیح مطلب این است که اگر شخصی بگوید: أرید أن أقوم و لکن نایستد، عقلاء می گویند: تو گفتیی أرید أن أقوم پس چرا بلند نشدی ؟و دلیل این سوال این است که عقلاء ، انفکاک میان إراده تکوینیه و مراد را نمی پذیرند. نظیر همین مطلب، نسبت به اراده تشریعی نیز جاری می شود به این معنی که عقلاء، إراده تشریعیه را قیاس به إراده تکوینیه می کنند و ازین رو، چنانچه مولی بگوید: « أرید أن تقوم » آن را به وزان اراده تکوینی می پندارند و با لحاظ اطلاق و عدم احتفاف آن به ترخیص، تخلف از آن را جائز نمی دانند.

توضیح مناقشه در دلالت صحیحه بنابر هر سه مبنی

طبق مبنای محقق خویی، می توان گفت در چنین خطابی که در سیاق مستحبات واردشده است ، عقل حکم به لزوم امتثال چنین امری نمی کند به گونه ای که« رفع مالا یعلمون »را منتفی کند و به تعبیر دیگر، هر چند ممکن است ، عقل ، براءه عقلیه را بی اثر کند لیکن عقل ، حق طاعتی که بتواند موجب بی اثر شدن براءه شرعیه باشد را وجدان نمی کند.

اما طبق مبنای مرحوم امام نیز، صحیح است که بگوییم احتجاج عقلاء در چنین مواردی محرز نیست.

هم چنانکه طبق مبنای مختار نیز، در چنین مواردی ، ظهور انصرافی ثابت نیست.

ثانیا

بر فرض ظهور این امر، در وجوب باشد لکن إرتکاز قطعی متشرعی بر عدم وجوب، قرینه منفصله در رفع ید از این ظهور است.

ثالثا

روایت صفوان، در مقابل این ظهور خواهد بود:

صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ رَمْیُ الْجِمَارِ مَا بَیْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَی غُرُوبِهَا

ظاهر این روایت ، ترخیص تکلیفی در اتیان به رمی جمرات، در هر ساعتی از ساعات روز است و روشن است که دراین روایت،لفظ جمار به کار رفته است بنابراین مربوط به رمی ایام تشریق خواهد بود و نه یوم العید.

شدت استحباب رمی ، در زمان نزدیک به زوال

روشن شد که رمی در وقت زوال، مستحب است هم چنانکه سنت رسول الله صلی الله علیه و آله نیز چنین بوده است. لیکن در برخی از فتاوا از جمله کلام آیت الله زنجانی چنین آمده است که این استحباب با نزدیکی به وقت زوال، شدید می شود و فضیلت بیشتری می یابد.

ص: ۳۸۷

لیکن به نظر،این مطلب ، بی دلیل است

اشکال

ممکن است به قاعده میسور تمسک شود

پاسخ

قاعـده میسور، علاوه بر ابتلاء به اشـکالات کبروی، در این مورد، صـغری ندارد چرا که رمی جمرات حین الزوال، فرد میسوری ندارد تا اتیان شود.

شک دررمی انجام شده

از آنجـا که احراز طلوع آفتـاب در منی بخـاطر قرارگرفتن منی در پشت کوه، کمی دشوار است چنانچه شخصـی بعـد از انجام رمی شک کنـد که رمی انجام شـده ، داخل وقت بوده است و یاقبل از طلوع آفتاب انجام شـده است این سوال مطرح می شود که آیا قاعده فراغ جاری می شود؟

نظیر مساله در باب نماز و نظر فقهاء

این مطلب، به مسـاله ای که در عروه مطرح شـده است شـباهت دارد و آن این است که شخصـی بعـد از اقـامه نماز صـبح ، در دخول وقت شک می کند. حال بحث در اجرای قاعده فراغ است.

نظر مرحوم سید

ایشان فرموده است به دو شرط قاعده فراغ جاری است:

شرط اول

بایـد احتمـال بدهـد که حین العمـل ، ملتفت بوده است . این شـرط عـامی است که بازگشت آن به شـرط اذکریت حین العمل است. مرحوم آیت الله بروجردی این شـرط را این چنین بیان کرده اند که نباید به گونه ای باشد که شـخص، منشا یقین خودبه دخـول وقت را ، تخطئه کنـد ماننـد کسـی که می دانـد به اسـتناد سـاعت به دخول وقت یقین پیـدا کرده بود و اکنون ، یقین به خطای ساعت پیدا کرده است که در این صورت قاعده فراغ جاری نیست.

برخی مانند آیت الله سیستانی این شرط را نمی پذیرند و البته ما احتیاطا آن را قبول کرده ایم.

شرط دوم

این شخص، نباید ، بالفعل در دخول وقت شک داشته باشد بلکه باید در وقت اجرای قاعده، دخول وقت را احراز کرده باشد و گرنه قاعده جاری نیست چراکه در صورت شک بالفعل ،در دخول ، الان نیز،اگر نماز بخواند صحت آن نماز مشکوک است پس چگونه می خواهد نماز گذشته اش را تصحیح کند؟؟

مناقشه بزرگان در کلام سید

بسیاری از بزرگان به ایشان اشکال کرده اند که چنانچه شخصی بعد از نماز شک کند که وضو داشته است یا بدون وضو نماز خوانده است می تواند در نمازش ، قاعده فراغ جاری کند هر چند برای نمازهای بعدی ملزم است که وضو بگیرد. این شخص نیز، درعین تصحیح نماز گذشته با قاعده فراغ ، برای نماز بعدی باید دخول وقت را احراز کند.

قضاوت محقق خویی راجع به کلام سید

کلام سید صحیح است چرا که اگر شخص ،بالفعل شکّ در دخول وقت دارد، أمر به نماز را إحراز نکرده است در حالی که قاعده فراغ در طول إحراز أمر و شکّ در إمتثال جاری می شود، بنابراین قاعده فراغ جاری نخواهد بود.

قضاوت در مورد مساله طبق مبنای مصباح الاصول

انتظار می رفت محقق خویی، مطابق آنچه در بحث قاعده فراغ در مصباح الاصول فرموده اند قائل به تفصیل شوند.توضیح مطلب ایشان در مصباح الاصول به این شرح است:

در صورتی که شک ، به نحوی است که صورت عمل ، محفوظ است و شکی در آن نیست قاعده فراغ جاری نیست بنابراین در مثال محل بحث، اگر بداند چه زمانی نماز خوانده است لیکن نمی داند آن وقت معین، قبل از طلوع فجر بوده است یا بعد ازآن. برای مثال، می داند که نماز را درساعت ۵ اقامه کرده است لیکن شک دارد که اذان صبح ، قبل از این زمان است یا بعد ا زآن . ایشان معتقد است که در این فرض قاعده فراغ جاری نیست چرا که در صورت عمل شک ندارد بلکه شکش ، متعلق به خارج از عمل است و داشتن یقین به دخول وقت در زمان فعلی، تاثیری در جریان قاعده ندارد.

اما در صورتی که صورت عمل مشکوک است ومحفوظ نیست مانند آنکه زمان طلوع فجر ،برایش روشن است ولی نمی داند نماز را قبل از آن خوانده است و یا بعد از آن. در این صورت ، قاعده فراغ جاری می شود چرا که صورت عمل ، مورد شک است.

مثال دیگری که ایشان مطرح کرده است آن است که گاهی شخص، شک دارد که از مایع الف که مضاف است وضو گرفته است یا از مایع ب که مطلق که در این فرض ، صورت عمل مشکوک است و قاعده فراغ جاری است برخلاف صورتی که می داند با مایع الف وضو گرفته است لیکن از اطلاق یا اضافه آن بی خبر است که در این صورت قاعده فراغ جاری نیست.

اشکال به مبنای مصباح الاصول

لکن انصاف این است که دلیل قاعده فراغ اطلاق دارد و صورت اول را نیز شامل می شود. اگر شخص شکّ در قید کند، به شکّ در تقیّد نیز سرایت می کند بنابراین، این شخص در تقید نمازش به بعد الوقت شکّ دارد.بنابراین دچار شکّ در صورت عمل شده است که قاعده فراغ جاری خواهد بود.

مناقشه درکلام محقق خویی در شرح عروه

اما اینکه ایشان ، احراز امر را در زمان اجرای قاعده فراغ ، شرط جریان آن قرار داده اند مبنای ناتمامی است چرا که

اولا دلیلی بر این مطلب موجود نیست

ثانیا به هر حال، این شخص ، امر حین العمل را احراز نمی کند چرا که حتی در صورتی که بالفعل ، یقین به دخول وقت دارد باز هم در دخول وقت حین العمل شک دارد پس شک دارد که در زمان عمل، امر داشته است یا خیر و احراز امر بعد از عمل مشکلی را حل نمی کند.

ص: ۳۹۰

علاوه بر اینکه این مبنا ، اگر صحیح باشد، در بحث رمی، مصداق نخواهد داشت چرا که در نماز، دخول وقت شرط الوجوب است و به همین خاطر در امر، شک می کنیم ولی وجوب رمی هم زمان با احرام، حاصل شد و طلوع شمس ، تنها شرط الواجب است.

جمع بندی نهایی

با توجه به مناقشه در تفصیل محقق خویی در مصباح الاصول و هم چنین مناقشه در شرطیت احراز امر ، قاعده فراغ جاری است هر چند شرط اذکریت ، بنابر احتیاط ، باید مراعات شود هم چنانکه تذکر داده شد.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /الشک فی بقاء الوقت ۹۵/۰۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /الشک فی بقاء الوقت

شک در انتهاء وقت رمی

چنانچه شخص ، وقتی به جمرات رسید در بقاء وقت شک کند و مردد شود که غروب ، محقق شده است یا هنوز، روز باقی است نمی تواند به استصحاب بقاء نهار تمسک کند چرا که این استصحاب مبتلا به اشکال بسیار مهمی است.

اشکال به استصحاب بقاء وقت ونتائج آن

اشکال مورد نظر ، این است که گرچه این استصحاب، وجوب رمی به نحو ادائی را ثابت می کند لیکن برای احراز امتثال مفید نخواهد بود چرا که آنچه واجب است رمی فی النهار است در حالی که استصحاب بقاء نهار، اتصاف رمی به اینکه درروز واقع شده است را ثابت نمی کند. بنابراین دچار شک در امتثال می شویم.

بعداز ناکارآمدی این استصحاب، بحث وجوب قضاء به میان می آید. در این بحث، دو نظر مطرح است:

نظر اول: عدم وجوب قضاء

عده ای با تمسک به براءه از وجوب قضاء، ثبوت قضاء بر عهده مکلف را منتفی می دانند چرا که سبب وجوب قضاء، تحقق فوت است و شک در فوت ، کافی است که براءه جاری شود.

ص: ۳۹۱

نظر دوم: وجوب قضاء

صاحبان این نظریه با دو بیان ، وجوب قضاء را ثابت می دانند:

بیان اول

عده ای مانند مرحوم حاج شیخ، مرحوم امام و مرحوم حکیم رضوان الله علیهم معتقدند استصحاب عدم اتیان یا تحقق رمی فی النهار، برای اثبات موضوع وجوب قضاء، کافی است چرا که به اعتقاد این بزرگان، فوت چیزی جز عدم اتیان فعل در وقت ، نیست لذا با اثبات عدم اتیان فعل در وقت، به کمک استصحاب، فوت نیز ثابت می شود.

بیان دوم

از کلمات مرحوم حکیم استفاده می شود که مفاد هر امر به قضائی، تعدد مطلوب است. معنی این کلام این است که امر شارع به قضاء فعل بعد از وقت نشان می دهد که علاوه بر مصلحتی که در نظر شارع، برای خود فعل فی نفسه ثابت است ، مصلحت دیگری در انجام این فعل در وقت آن است و به اقتضای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ، علاوه بر وجوب طبیعت دروقت، اصل طبیعت نیز دارای وجوب است بنابراین ، قاعده اشتغال نسبت به این وجوب اخیر، یعنی وجوب اصل طبیعت جاری می شود. از همین رو، در مانحن فیه ، قاعده اشتغال موجب می شود که اتیان طبیعت رمی جمرات در ایام تشریق، واجب شود که همان وجوب قضاء است.

شایان توجه است که عدم اثبات اتصاف الرمی بکونه فی النهار به واسطه استصحاب بقاء نهار، اثر دیگری دارد و آن این است که در صورتی که شخص، تنها با حرکت سریع ، وقت متیقن رمی را ، درک می کند حرکت سریع به سمت جمرات، عقلا بر شخص ، واجب خواهد بود چرا که در صورت ترک حرکت سریع، به وقت مشکوک رمی خواهد رسید و مصداق شک در امتثال ، محقق خواهد شد.

سابقه اشکال بر استصحاب بقاء النهار در اصول

مطالب فوق، همگی از نتائج اشکال در استصحاب بقاء النهار بوده است بنابراین مناسب است این اشکال به طور مبسوط بررسی شود.

سابقه این اشکال در مباحث اصولی ، به استصحاب وضو برای نماز بر می گردد. در آن بحث، اشکال شده است که آنچه در نماز ، واجب است تقید صلاه به وضوء است چرا که در شرط، تقید است که جزء واجب خواهد بود درحالی که استصحاب ، در مورد خود قید جاری می شود. بنابراین، استصحاب ذات قید(وضوء) برای اثبات تقید صلاه به وضو که جزء حقیقی نماز است ثابت نمی شود چرا که از قبیل اصل مثبت است.

اشکال

به دلیل خفاء واسطه می توان ، با استصحاب وضو، تقید نماز به وضو را ثابت کرد.

پاسخ

لازمه این کلام، رجوع به مسامحات عرفیه است در حالی که در تطبیقات شرعیه نباید به تسامحات عرفیه إکتفاء کرد بلکه باید تدقیق عرفی نمود و روشن است عرف در فرض دقّت ،میان قید و تقیّد تفاوت می گذارد.

راه حل محقق خویی برای اشکال استصحاب

اگر متعلق امر ، مرکب باشد مانند این که صلاه مع الوضوء را مرکب از دو چیز یعنی صلاه و کون المکلف علی وضوء به حساب آوریم می توان صلاه را که بالوجدان ثابت است با کون المکلف علی وضوء که با اصل احراز می شود ضمیمه کرد و به این نحو ، امتثال را احراز کرد و در این صورت ، نیازی به احراز اتیان به تقیدصلاه به وضوء لازم نیست.

شایان دقت است که این ، جزء نیست چرا که جزء مانند آن است که به خود وضوء امر شوددرحالی که در این تقریب، کون المکلف علی وضوء مورد امر قرار گرفته است که با استصحاب احراز می شود.

ص: ۳۹۳

لازم به ذکر است که این بیان ، مورد پذیرش مرحوم استاد نیز واقع شده است .

اشکال شهید صدر به پاسخ محقق خویی

این بیان در شرط غیر اختیاری قابل تطبیق نیست. توضیح بیشتر این است که گاهی ، هر دو جزء مرکب، امر اختیاری اند که در اینصورت فرمایش محقق خویی صحیح است لیکن جایی که یکی از اطراف مرکب، غیر اختیاری باشد نمی توان متعلق را مرکب حساب کرد چرا که لازمه متعلق بودن، آن است که شیء، صلاحیت داشته باشد که مامور به واقع شود در حالی که در جایی که یکی از ارکان متعلق، غیر اختیاری باشد قابلیت مامور به شدن به امر ضمنی را ندارد چون از حوزه اختیارات مکلف خارج است.

برای مثال، چنانچه موضوع خطاب ، مرکب از طبیعت نماز و روز بودن باشد نمی توان روز بودن را جزء متعلق به حساب آورديد چراکه روز بودن يا نبودن زمانی خاص، در اختیار مکلف نیست تا امر ضمنی به آن تعلق بگیرد. بنابراین در چنین مواردی چاره ای جز این نیست که بساطت واجب را بپذیریم به این معنی که بگوییم آنچه متعلق امر واقع شده است مرکب نیست بلکه تقید آن فعل به زمان یا هر امر غیر اختیاری دیگر ، منظور است.

بنابراین در چنین شرایطی، اشکال سابق، مطرح می شود که با استصحاب بقاء نهار ، نمی توان تقید نماز یا رمی به بودن در روز را ثابت کرد.

البته یک استثنا قابل ذکر است و آن این است که شخص یقین دارد که ابتدای نمازش در روز واقع شده است پس در برهه ای از زمان ، قطعا تقید نماز به وقت حاصل بوده است که می توان همین را استصحاب کرد.

همین مطلب در مانحن فیه که نتوانستیم با استصحاب ، متعلق را ثابت کنیم جاری است به این معنی که اگر شخصی ، یقین داشته است که رمی را در وقت آغاز کرده است می تواند استصحاب تقید را جاری کند.

اشکال نقضی به اشکال شهید صدر

البته این بحث ، در اصول ، به صورت کامل مورد بحث قرار گرفته است. به نظر ما ، هم چنانکه بحث مبسوط آن در اصول مطرح شده است ، با یک اشکال نقضی و یک پاسخ حلی می توان از این اشکال عبور کرد.

اشکال نقضی این است که محقق خویی و شهید صدر در بحث ساتر مغصوب فرموده اند نماز خواندن با چنین ساتری، حتی از روی عمد نیز، خللی در نماز ایجاد نمی کند چرا که آنچه واجب است تقید نماز به تستر است در حالی که آنچه متعلق حرمت غصب ، واقع شده است ذات تستر به ساتر مغصوب است بنابراین ترکیب بین این دو انضمامی خواهد بود.

نقض این است که این فتوا با توجیهی که در بحث استصحاب در مورد شروط اختیاری کرده اند سازگار نیست چرا که طبق این توجیه، آنچه متعلق امر ضمنی قرار می گیرد خود تستر است که همان قید است و نه تقید صلاه به تستر چرا که پذیرفتند در شروط اختیاری، می توان متعلق را مرکب ، ملاحظه کرد. بنابراین ، خود تستر هم متعلق امر ضمنی است و هم متعلق حرمت غصب و از این رو ، ترکیب ، اتحادی خواهد بود.

جواب حلی به اشکال استصحاب

استظهار عرفی از لا تنقض الیقین بالشکّ این است که چنانچه در خطاب مولی دو قید بود و لو به نحو تقیّد، نه به نحو ترکب؛ مانند إغسل وجهک بالماء؛ حال که استصحاب می گوید این مایع آب است، از نگاه عرفی چنانچه غسل الوجه،با این مایع مستصحب المائیه انجام شود و در عین حال،در مضاف بودن آب ، شک داشته باشیم نقض یقین به شکّ خواهد بود. از نظر عرف، بعد از جریان استصحاب،باید بناء بر این گذاشته شود که این آب است و عرف،ترتیب آثار غسل الوجه بالماء را مثبت نمی داند، بلکه عدم ترتیب آثار را نقض یقین به شکّ می داند؛

ص: ۳۹۵

البته این در جایی است که این دو قید به نحو مجزا اخذ شوند و لیکن چنانچه ، عنوان واحد بسیطی مانند اعمی اخذ شود که به معنای عدم قابلیت بصر به ضمیمه نداشتن چشم است، به یقین ، استصحاب عدم البصر، اعمی بودن او را ثابت نمی کند.

لکن در صلّ فی النهار: استصحاب می گوید: کان النهار موجوداً الآن کما کان و اگر اثار بقاء نهار را بر این نماز مترتّب نکند، صدق نقض یقین به شکّ خواهد شد.

البته روشن است که اگر شارع از مفهوم اسمی استفاده می کردمانند تقارن الصلاه بالنهار، و یا مفهوم بعدیت و قبلیت، این مشکل در استصحاب باقی می ماند و بر همین اساس، دربحث نماز جماعت ،به ناچارملتزم می شویم که اگر ماموم،در حال رکوع امام تکبیر بگوید و برای رکوع خم شود و لکن شک کند که قبل از وصول به حدّ رکوع، امام سر از رکوع برداشت یا خیر،استصحاب بقاء الإمام در رکوع ،آن عناوینی که در خطابات آمده است مانند رکع المأموم قبل أن یرفع الإمام رأسه را ثابت نمی کند.

و لکن الصلاه بالنهار و الرمی بالنهار و الغسل بالمآء تقیدهای حرفی هستند که در اینگونه موارد در فرض استصحاب قید ، اگر آثار مقید ،بار نشود عرف به دقّت عرفیه این را مصداق نقض یقین به شکّ می داند.

شاهد عرفی بر این مطلب این است که لازمه تفصیل بین شروط اختیاری و غیر اختیاری ، لوازم غیر قابل قبولی در فقه است که برخی از آنها را ذکر می کنیم:

مثال اول

باید ملتزم به تفصیل بین اوامر نفسی وشرطی شویم.

ص: ۳۹۶

توضیح مطلب این است که درمواردی که امر نفسی به فعلی داریم مثل اینکه امر(وجوب یا استحباب) نفسی به غسل جمعه تعلق گرفته است. طبق توجیه شهیدصدر، دراین گونه موارد باید متعلق به نحو تقید اخذ شود چرا که تعلق امر ضمنی به نحو ترکب دراین مورد، معنی ندارد زیرا معنی ندارد که گفته شود : بدنت را با چیزی بشوی و آن چیز آب باشد چرا که آب بودن آن مایع ، درحوزه اختیار مکلف نیست تا متعلق امر ضمنی واقع شود.

در حالی که چنانچه امر شرطی در بین باشد مانند آنکه گفته شود اذا غسلت ثوبک بالماء یطهر مشکلی نخواهیم داشت چرا که مانعی از اینکه موضوع (نه متعلق)مرکب باشد و بعضی از اجزاء آن غیر اختیاری باشد وجود ندارد.

بنابراین باید قائل شویم استصحاب آب بودن این مایع، امر وضعی را ثابت می کند ولی امتثال امر نفسی را ثابت نمی کند و حال آنکه چنین تفصیلی غیر قابل التزام است.

باید بین اوامر انحلالی و بدلی تفصیل قائل شد.

توضیح مطلب این است که چنانچه خطابی بگوید: « اکرم العالم العادل » در این گونه موارد که خطاب، انحلالی است و عدالت در موضوع خطاب، اخذ شده است می توان با استصحاب بقاء عدالت، شخص را اکرام کرد چرا که همانطور که گذشت اجزاء موضوع ، می توانند غیر اختیاری باشند.

لیکن چنانچه خطابی به نحو بدلی بگوید « اکرم عالما عادلا » نمی توان با استصحاب بقاء عدالت، امتثال این خطاب ، را ثابت کرد چرا که عدالت در این خطاب، جزء متعلق است و متعلق باید امر اختیاری باشد درحالی که عدالت شخص عالم، در اختیار مکلف نیست و بر اساس توجیه شهیدصدر،راهی جز این نیست که گفته شود تقید اکرام به اکرام عالم عادل متعلق امر است که در این صورت ، با استصحاب بقاء عدالت، نمی توان ، آن را ثابت کرد.

ص: ۳۹۷

در حالی که چنین تفصیلی غیر عرفی است.

البته، لازم به ذکر است که جواب حلی که ذکر شد در مواردی کارگشا است که عرفا ، بین زمان و فعل، تقارن عرفی برقرار است. اما در مواردی که چنین تقارنی وجود ندارد اشکال به استصحاب، باقی خواهد بود. برای مثال، چنانچه ، متعلق امر مولی ، بودن در خیمه باشد نمی توان با استصحاب بقاء خیمه در این مکان، کون فی الخیمه را ثابت کرد.

الحج(واجبات الحج) /رمی الجمار /جواز الرمی لیلا للمعذورین ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /جواز الرمی لیلا للمعذورین

مروری بربحث گذشته

مرحوم آقای صدر، به استصحاب بقاء النهار اشکال کردند که این استصحاب، وقوع رمی الجمرات فی النهار را ثابت نمی کند چون، کون الزمان نهارا غیر اختیاری است و معنی ندارد که متعلق را مرکب از آن و رمی حساب کنیم تا امر ضمنی به این دو بخش ، تعلق گیرد چرا که کون الزمان نهارا، در اختیار مکلف نیست تا متعلق امر ضمنی باشد بنابراین متعلق امردرچنین مردی ، تقید است و نه ترکب. و روشن است که تقید ، با استصحاب قید ، ثابت نمی شود.

مناقشه اضواء و آراء در کلام شهید صدر

چه اشکالی دارد که شارع این گونه امر کند که« إرم الجمرات فی زمان و یجب أن یکون ذلک الزمان الّذی ترمی فیه الجمرات نهاراً » یعنی واجب است زمانی که برای رمی جمرات انتخاب می کنی روز باشد.طبیعی است که این در اختیار مکلّف است که زمانی را انتخاب کند که روز باشد.

مناقشه در کلام اضواء

این فرمایش ایشان اگر به کلام ما بازگرددکه گفتیم این تقیّد اسمی نیست، بلکه تقیّد حرفی است و استصحاب بقاء زمان برای اثبات آن مثبت نمی باشد، مشکلی نیست.

ص: ۳۹۸

در غیر این صورت، به ایشان اشکال می کنیم:

اینکه خطاب می گوید:« ولیکن زمان الرمی نهاراً» آیا عنوان زمان الرمی مشیر به واقع زمان است یا موضوع برای این حکم است به عبارت دیگر، زمان الرمی به عنوان زمان الرمی باید نهار باشد یا ذات زمان باید نهار باشد (که زمان الرمی عنوان مشیر خواهد بود)؟

اگر عنوان زمان الرمی مشیر به ذات زمان و آن لحظه باشد، موضوع اثر واقع زمان خواهد بود، یعنی باید آن زمان و لحظه روز باشد، که در این فرض اشکال آقای صدر این است که روز بودن آن لحظه در اختیار مکلّف نیست.

و اگر عنوان مشیر نیست و زمان الرمی بما هو زمان الرمی با این وصف و عنوان تقییدی موضوع اثر است، در این صورت استصحاب در آن ممکن نیست چرا که زمان الرمی حالت سابقه نهاری ندارد؛ زیرا قبل از وجود الرمی زمان الرمی نبوده است. پس آقای صدر هیچ غفلتی نکرده است.

کلام محقق خویی درباره جواز رمی درشب برای معذورین

ایشان فرموده اند: وجوب رمی جمرات در بین طلوع شمس و غروب شمس، شامل معذورین نمی باشد و معذورین در شب قبل می توانند رمی جمرات کنند:

در متن مناسک ، برای معذورین این گونه مثال زده اند که مریض ها و زن هایی که خوف دارند اگر در روز رمی کنند، به جهت ازدحام آسیب ببینند می توانند شب قبل،رمی کنند.

و لکن ظاهر از تقریرات ایشان این است که: زن و صبیّ بودن فی نفسه مجوّز رمی در شب است.

راجع به زنان و کودکان به موثقه أبی بصیر استدلال می کنند :

أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الصِّبْیَانِ أَنْ یُفِیضُوا بِلَیْلٍ وَ یَرْمُوا الْجِمَارَ بِلَیْلٍ وَ أَنْ یُصَلُّوا الْغَدَاةَ فِی مَنَازِلِهِمْ فَإِنْ خِفْنَ الْحَیْضَ مَضَیْنَ إِلَی مَکَّهَ وَ وَکَّلْنَ مَنْ یُضَحِّی عَنْهُنَّ.

در این روایت، از تعبیر جمار استفاده شده است نه الجمره بنابراین ، این ترخیص ، مختص به شب دهم و رمی جمره عقبه نیست بلکه رمی ایام تشریق را نیز شامل می شود.

أمّا در مورد مریض ایشان روایت دیگری از ابی بصیر را مطرح می فرمایند:

رَوَی وُهَیْبُ بْنُ حَفْصٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الَّذِی یَنْبَغِی لَهُ أَنْ یَرْمِیَ بِاللَّیْلِ مَنْ هُوَ قَالَ الْحَاطِبَهُ وَ الْمَمْلُوکُ الَّذِی لَا یَمْلِکُ مِنْ أَمْرِهِ شَیْئاً وَ الْخَائِفُ وَ الْمَدِینُ وَ الْمَرِیضُ الَّذِی لَا یَسْتَطِیعُ أَنْ یَرْمِیَ یُحْمَلُ إِلَی الْجِمَارِ فَإِنْ قَدَرَ عَلَی أَنْ یَرْمِیَ وَ إِلَّا فَارْمِ عَنْهُ وَ هُوَ حَاضِرٌ.

بررسی سندی روایت وهیب بن حفص

طریق صدوق به وهیب بن حفص مشتمل بر محمدبن علی ماجیلویه و همین طور محمد بن علی الهمدانی است. از نظر محقق خویی، وثاقت هیچ یک ثابت نیست.

البته از نظر ما، ماجیلویه ثقه است چرا که مرحوم صدوق، بیش از دویست بار از او با تعبیر رضی الله عنه یاد می کند و چنین تعبیری ، ظهور در وثاقت شخص خواهد داشت.

اشکال

برخی ،محمد بن علی الهمدانی را از وکلای امام علیه السلام دانسته اند و این، با عدم وثاقت ، ناسازگار است.

پاسخ

درست است که اگر وکالت شخصی ثابت شود ، ظاهر عرفی این خواهد بود که امام علیه السلام ، شخص فاسقی را وکیل خود قرار نمی دهند لیکن وکالت محمد بن علی الهمدانی ، ثابت نیست.

ص: ۴۰۰

البته مرحوم خویی از روایت دیگری هم سخن گفته اند که علی بن ابی حمزه از ابی بصیر، آن را نقل می کند و سپس در طریق صدوق به ابی بصیر اشکال کرده اند در حالی که ظاهرا اشتباهی رخ داده است چرا که روایتی که در مورد مریض وارد شده است همین روایت وهیب بن حفص از ابی بصیر است.

محقق خویی در مورد خائف نیز روایت موثقه سماعه را مطرح کرده اند:

سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رُخِّصَ لِلْعَبْدِ وَ الْخَائِفِ وَ الرَّاعِی فِی الرَّمْیِ لَيْلاً

مناقشه در کلام محقق خویی

أمّا در مورد روایت اول ابی بصیر که در مورد نساء وصبیان بود بعید نیست که مراد رمی جمره عقبه شب دهم باشد:

زیرا در کافی دو روایت از أبی بصیر نقل می کند که یک حدیث به فاصله یک روایت ، نقل می کند :

روایت أوّل همین روایت است که در آن لفظ جمار به کار رفته است ولی در روایت دوم لفظ جمره استعمال شده است:

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِیِّ وَ غَیْرِهِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ وَ الضُّعَفَاءِ أَنْ یُفِیضُوا مِنْ جَمْعٍ بِلَیْلٍ وَ أَنْ یَرْمُوا الْجَمْرَةَ بِلَیْلٍ فَإِنْ أَرَادُوا أَنْ یَزُورُوا الْبَیْتَ وَکَّلُوا مَنْ یَذْبَحُ عَنْهُنَّ.

این نکته نیز قابل توجه است که ضعفاء در این روایت ، ممکن است همان صبیان باشد که در روایت اول، نقل شده بود چرا که این دو لفظ ، در خطوط گذشته، بسیار شبیه به هم نوشته می شدند.

ص: ۴۰۱

ولی به هر حـال ، آنچه مهم است لفـظ جمره در این روایت است. حال اگر گفته شودکه تشابه بسـیار این دو روایت منشأ یقین به وحدت این دو روایت است، استدلال به این روایت ناتمام خواهد بود چرا که عنوان جمار ثابت نمی شود.

و اگر گفته شود: در این متن اختلافاتی وجود دارد، بنابراین وحدت دو روایت إحراز نمی شود؛ می گوئیم: در ذیل این روایت که می فرماید: یرموا الجمار بلیل، رجوع به أحکام شب عید می کند:اگر خوف حیض داشـتند بروند وکیل بگیرند و برای ذبح وکیـل بگیرنـد؛ و این در مورد شب عیـد است، و این ذیـل ،ما یصـلح للقرینیه خواهـد بود بر اینکه یا این لفظ جمار، تصـحیف جمره است و شاهدش این است که در خطوط قدیمی ، این دو لفظ ، شبیه هم نوشـته می شده اند چرا که الف را نمی نوشـتند و راء را به تاء مدوره می چسباندند

و یا اینکه مراد از جمار، همان جمره است هم چنانکه در کتاب العین ، جمار العقبه استعمال شده است

و یا این که مراد از جمار، سـنگریزه ها باشـدو حصـیات باشـدکه منصـرف به رمی جمره عقبه می باشد. شاهد این احتمال اخیر جملاتی است که ازبرخی کتب در ذیل ، نقل می شود:

کتاب نهایه ابن اثیر: « أمّا موضع الجِمَار بمنی فسمّی جَمْرَه لأنها ترمی بالجِمَار »

تاج العروس: « الجَمْرَةُ الحَصَاةُ، واحدةُ الجِمَار. و فی التَّوْشِیح:و العَرَبُ تُسَمِّی صِغار الحَصَی جِمَاراً »

گرچه مـا قبول داریم که ظهور اولی لفظ جمار، در جمرات است لکن دراین روایت، این ذیل صـلاحیت قرینیت دارد تا آن را بر احتمالاتی که ذکر شد حمل کنیم چرا که عرفی نیست که گفته شود: پیامبر به زنان و صبیان إذن داد که از مشعر در شب به منی بیاینـد و اگر خوف حیض دارنـد برای ذبـح وکیل بگیرنـد و به مکّه برای أعمال طواف و سـعی بروند و لکن در عین حال مراد رمی جمرات شب یازدهم و دوازهم باشد!!

ص: ۴۰۲

و از قضا ، این استعمال در روایات نیز سابقه دارد:

عَلِیِّ بْنِ عَطِیَّهَ قَالَ: أَفَضْنَا مِنَ الْمُزْدَلِفَهِ بِلَیْلٍ أَنَا وَ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِکِ الْکُوفِیُّ وَ کَانَ هِشَامٌ خَائِفاً فَانْتَهَیْنَا إِلَی جَمْرَهِ الْعَقَبَهِ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَقَالَ لِی هِشَامٌ أَیَّ شَیْ ءٍ أَحْدَثْنَا فِی حَجِّنَا فَنَحْنُ کَذَلِکَ إِذْ لَقِینَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَی ع قَدْ رَمَی الْجِمَارَ فَانْصَرَفَ فَطَابَتْ نَفْسُ هِشَامٍ.

بنابراین به نظر ما از این روایت ، استفاده نمی شود که می شود نساء و صبیان در حال اختیار،رمی را در شب یازدهم و دوازدهم ، انجام دهند.

کلام مرحوم خویی راجع به خائف و نقد آن

ایشان راجع به خائف فرموده اند که مراد از خائف ، هر کسی است که از ضرری که در اثر رمی ، بر او وارد می شود خوف دارد مانند اینکه اگر روز برای رمی برود، إزدحام جمعیت و یا آفتاب برای او مضرّ باشد.

و لکن این خلاف ظاهر است: من یخاف علی نفسه به قول مطلق ظاهر در خائف از عدوّ است، به همین جهت در بحث تقدیم أعمال مکّه بر وقوفین خود آقای خوئی ملتزم شدند: معذورین فقط طواف حجّ را مقدّم می کنند و لکن خائف هم طواف و هم سعی و هم طواف نساء را مقدّم می کنند بنابراین خائف را در مقابل سائر معذورین ، قرار دادند.

کلام آیت الله سیستانی

همانطور که گذشت روایتی که راجع به مریض بود مبتلاـ به ضعف سندی بود و آقای سیستانی به همین جهت فرموده اند: شخصی که از رمی جمرات در روز معذور است: یا معذور است که در روز در منی بماندبنابراین می تواند شب رمی جمرات کند؛ زیرا در روایت فرمود: لاـ بأس للخائف و الراعی أن یرموا الجمرات بلیل که اینان افرادی هستند که از ماندن در منی معذور می باشند که به آنان إذن در رمی جمرات در شب داده شده است.

ص: ۴۰۳

و یا می تواند در منی بماند و لکن از رمی جمرات در روز معذور است، مانند پیرمرد و پیر زن، در این فرض استنابه لازم است و رمی در شب جایز نمی باشد.

نقد گفتار آیت الله سیستانی

ایراد اول

محتمل است که خائف شخصی باشد که در روز می تواند در داخل خیمه بماند و خوف او در خروج از خیمه در روز می باشد و لکن در شب به جهت تاریکی خوف در خروج از خیمه ندارد.

ایراد دوم

عرف،از مجموع روایاتی که راجع به عبد و خائف و راعی وارد شده است استفاده می کند که مباشرت در رمی و لو در شب قبل مقدّم است بر حفظ زمان رمی که روز است و استنابه در آن؛ ظاهر این است که اسلام شرط مباشرت را بر شرط زمان مقدّم کرده است و این استظهار عرفی است و مؤیّد آن اطلاق خائف است نسبت به شخصی که یخاف من العدوّ و فقط در روز نمی تواند از منزل خود در منی خارج شود و متمکّن از بقاء در منی است و لکن از خروج از خیمه در شب خوفی ندارد.

بنابراین گرچه کلام آقای سیستانی مطابق قواعد است چرا که قاعده اولیه ، مراعات زمان رمی است و کسی که قادر بر این مراعات نیست مشمول اطلاقات نیابت است و لکن ما از این قاعده أوّلیه به دو جهتی که ذکر کردیم، عدول می کنیم.

قول به جواز رمی در شب بعد

کاشف اللثام، صاحب جواهر و مرحوم امام فرموده اند: معذور مخیّر است که رمی روز یازدهم و دوازدهم را در شب قبل یا شب بعد از هر یک از این روزها انجام دهد.و وجه این کلام ،تمسک به اطلاق لفظ لیل دراین روایات می باشد.

ص: ۴۰۴

مناقشه محقق خویی در این قول

روایاتی که سخن از افاضه در شب داشتندناظر به تقدیم اعمال بوده اند وتعبیر یفیضوا بلیل به این معنی است که شب قبل رمی را انجام دهند و بروند.

نقد کلام محقق خویی

گرچه در برخی روایات ، سخن از تقدیم بود ولی درموثقه سماعه که در مورد خائف و رامی بود سخن از افاضه نبود بنابراین اطلاق خواهد داشت و روایاتی که در مورد افاضه وارد شده بود مفهوم ندارند تا این روایت راقید بزنند.

نظر مختار راجع به این قول

به نظر ما این روایات اطلاق ندارند بلکه در مقام بیان اصل جواز رمی در شب می باشند و ناظر به شب قبل و شب بعد نیستندبنابراین ،قدر متیقن از آنها ، رمی در شب قبل خواهد بود.

الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /مبدأ اللیل و منتهی النهار ۹۵/۰۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الحج(واجبات الحج)/رمی الجمار /مبدأ اللیل و منتهی النهار

توضیح بیشتر راجع به استصحاب استقبالی بقاء عجز

عرض شد که محقق خویی فرمود چنانچه کسی در ابتدای روز یقین به عجز از مباشرت در رمی دارد می تواند بگوید چون الان یقین به عجز دارم و در بقاء عجز تا غروب شک دارم ، استصحاب بقاء عجز می کنم و با همین اصل، موضوع جواز استنابه را احراز می کنیم.

اشکال شد که این فرمایش مبتنی است بر اینکه زمان قید عجز باشد نه قید فعل.

توضیح مطلب این است که چنانچه شارع بگوید: « هر کس عاجز از رمی بود و این عجز، از طلوع آفتاب تا غروب ادامه داشت می تواند نائب بگیرد » در این صورت فرمایش محقق خویی تمام خواهد بود.

ص: ۴۰۵

لیکن ظاهر ادله این است که واجب، مطلق رمی نیست بلکه صرف الوجود رمی بین طلوع خورشید و غروب آن ، بر ما واجب است و موضوع وجوب استنابه نیز، عجز از رمی بین الحدین خواهد بود و به عبارت دیگر طبق این تفسیر،زمان ، قید رمی خواهد بود.

حال اگر شخص بداند که بعد از ظهر بر رمی جمرات قادر خواهد بود صحیح است که بگوید الان عاجز از رمی هستم ولی صحیح نیست که گفته شود عاجز از صرف الوجود رمی بین الطلوع و الغروب هستم چرا که صرف الوجود رمی بین الحدین با مقدار اندکی در پایان وقت نیز، صادق خواهد بود. بنابراین شخصی که می داند در فاصله کمی تا غروب، قادر به رمی خواهد بود می تواند بگوید من بر صرف الوجود رمی بین الحدین قادر هستم .

حال ، اگر شخص دچار شک بشود، از موارد شبهه مصداقیه قدرت خواهد بود و یقین سابقی به عجز از صرف الوجود نخواهد داشت و حتی در زمان فعلی ، نیز در قدرت بر « رمی یک بار بین الحدین » شک دارد. بنابراین ، با نبود حالت سابقه متیقنه، استصحاب ممکن نیست.

البته می توان به نحو عدم ازلی استصحاب جاری کرد به این تقریب که زمانی که این شخص وجود نداشت قدرت بر صرف الوجود رمی بین الحدین نداشت و همین را استصحاب می کنیم لیکن مشکل این است که استصحاب عدم ازلی ، مورد پذیرش ما نیست.

شایان توجه است که حتی احتمال این که زمان قید رمی باشد و نه قیدقدرت، کافی است که حالت سابقه متیقنه برای استصحاب احراز نشود.

بحثی راجع به منتهای روز و مبدأ شب

گرچه محقق خویی در بحث رمی، به مغرب تعبیر کرده اند لیکن نباید این مغرب به زوال حمره مشرقیه تفسیر شود چرا که نظر فقهی ایشان این است که مغرب و غروب با استتار قرص خورشید از افق، محقق می شود هرچند برای مراعات نظر مشهور، در مورد نماز مغرب و افطار روزه احتیاط کرده اند.

نظر محقق همدانی و آیت الله زنجانی

برخی مانند محقق همدانی و آیت الله زنجانی معتقدند آخرروز و ابتداء شب، زوال حمره مشرقیه است.

در مقام، گرچه روایت ، غروب را به عنوان حد رمی را ذکر کرده است لیکن این بزرگان، معتقدند که شارع برای غروب ، یک حد شرعی ذکر کرده است و زوال حمره مشرقیه را به عنوان غروب ، معین نموده است هر چند از نظر عرف، استتار قرص خورشید، مصداق غروب باشد. به این روایت توجه کنید:

بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا غَابَتِ الْحُمْرَةُ مِنْ هَذَا الْجَانِبِ يَعْنِي مِنَ الْمَشْرِقِ فَقَدْ غَابَتِ الشَّمْسُ مِنْ شَرْقِ الْأَرْضِ وَ غَرْبِهَا.

طبق مفاد این روایت، هر چند هم زمان با غروب خورشید، قرص خورشید از افق محو می شود لیکن هم چنان نورش ، جو زمین رادر ناحیه مشرق روشن می کند به همین سبب، شارع این را غروب به حساب نیاورده است بلکه غروب را زمانی می داند که نوری از خورشید، باعث روشنی مشرق نشود.

این روایت و امثال آن ، باعث می شود که جلوی استظهار استتار قرص ، در بحث رمی گرفته شود و درنتیجه حتی در بحث هایی مانند رمی نیز،قادر به رجوع به عرف ، نخواهیم بود.

ص: ۴۰۷

نظر محقق خویی

محقق خویی فرموده است نهار و لیل ، امور عرفی هستند و حقیقت شرعیه ای برای آن ثابت نیست و از نظر عرفی، نهار هم زمان با طلوع خورشید ، آغاز می شود و با غروب آن پایان می یابد.

اماراجع به تحدید های شرعی باید گفت که چنین تحدیدی وجود ندارد. بلکه شارع، همان استظهار عرفی را تایید کرده است. به این روایت توجه کنید:

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَغَابَ قُرْصُهَا.

این نکته نیز، قابل توجه است که معتبره برید، مدلولی مخالف این استظهار ندارد چرا که مراد از این روایت،مشرق حقیقی است و نه مشرق مسامحی یا همان ربع الفلک.

توضیح مطلب این است که مشرق بر دو قسم است:

مشرق مسامحی که به معنای ناحیه مشرق است به این معنی که فلک به چهار قسمت غرب و شرق و شمال و جنوب، تقسیم می شود که ناحیه مشرق یک مکان وسیع را شامل خواهد شد. از این مشرق به مشرق عرفی نیز تعبیر می شود.

اما مشرق حقیقی یک نقطه خاصّ است که خورشید از آن طلوع می کند.

بنابراین، امام علیه السلام می فرمایند که زمان نماز مغرب، وقت زوال حمره از مشرق حقیقی است و از قضا، مضمون این روایت ، با تجربه شخصی ما نیز مطابق است چرا که تجربه کرده ایم که به مجرّد غروب خورشید و در همان لحظه مشرق حقیقی سیاه می شود و سیاهی، از این نقطه مشرق شروع می شود و پس از ۱۵الی۲۰ دقیقه تمام ناحیه مشرق را فرا می گیرد.

ص: ۴۰۸

نظر مختار در مساله

اولاـ از نظر علمی واضح نیست که در هنگام غروب آفتاب، آن نقطه طلوع خورشید سیاه بشود. ثانیا ظاهر این روایت همان مشرق عرفی و مسامحی است و لکن مقصود امام این است که با زوال حمره مشرقیه یقین به غروب خورشید پیدا می شود و در فرضی که زوال حمره نشده است، محتمل است که خورشید غروب نکرده باشد و در پشت کوه و یا ابر پنهان شده باشد.

و لذا به نظر ما ظاهر أدلّه این است که معیار غروب خورشید است و به جهت احتیاط أمر به إنتظار تا زوال حمره مشرقیه شده است تا یقین به غروب خورشید و استتار قرص حاصل شود.

اشکالی از محقق همدانی

تمام روایاتی که مفاد آن این است که غروب شمس انتهای روز و ابتدای شب است، حمل بر تقیه می شودو این حمل بر تقیه به جهت روایات معارض نیست ، بلکه به این جهت است که این روایات در مظانّ تقیه صادر شده است چرا که در فرهنگ عامّه مسلّم بود که ابتدای شب به غروب است و این امر را به عنوان سنّت پیامبر تلقّی می کردند و امام در این فرض نمی توانستند حکم واقعی را بیان کنند.

شاهد این مدعی روایتی است که در ذیل می آید:

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْعَبْدِ الصَّالِحِ ع يَتَوَارَى الْقُرْصُ وَ يُقْبِلُ اللَّيْلُ ثُمَّ يَزِيدُ اللَّيْلُ ارْتِفَاعاً وَ تَسْتَتِرُ عَنَّا الشَّمْسُ وَ تَرْتَفِعُ فَوْقَ الْجَبَلِ (الليل) حُمْرَةٌ وَ يُؤَذِّنَ عِنْدَنَا الْمُؤَذِّنُونَ فَأُصَلِّي حِينَئِذٍ وَ أُفْطِرُ إِنْ كُنْتُ صَائِماً أَوْ أَنْتَظِرُ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ الَّتِي فَوْقَ الْجَبَلِ فَكَتَبَ إِلَيَّ أَرَى لَكَ أَنْ تَنْتَظِرَ حَتَّى تَذْهَبَ الْحُمْرَةُ وَ تَأْخُذَ بِالْحَائِطَةِ لِدِينِكَ.

ص: ۴۰۹

ظاهر فوق اللیل این است که در آسمان سرخی پدید می آید و ظاهر فوق الجبل که در نسخه ای دیگر است این است که در بالای کوه سرخی پدید می آید.

از سؤال واضح است که غروب شد و مؤذنین عامّه أذان گفتند که امام فرمود: نظر من این است که تا زمان زوال حمره صبر شود و امام حکم واقعی را بیان نمودند و لکن با نرمی، نه با تندی.

مناقشه مرحوم حکیم در روایت عبدالله بن وضاح

این روایت قابل عمل نیست؛ چرا که ظاهر « یزید اللّیل إرتفاعاً » این است که یعنی شب بالا بیاید و حمره مشرقیه از بین رفته است و هوا تاریک شده است هم چنانکه تعبیر« ترتفع فوق الجبل حمره »ظهور در حمره مغربیه دارد.حال امام می فرماید: صبر کن تا حمره مغربیه از بین برود که این نظر ابن خطّاب است که تا زمان زوال حمره مغربیه صبر می نمودند.

اشکال به مرحوم حکیم

این فرمایش واقعاً بعید است: تعبیر « یؤذن المؤذنون »این است که عامّه در این زمان أذان گفتند که ظاهر آن حمره مشرقیه است، نه حمره مغربیه و یقبل اللّیل و یزید اللّیل یعنی تاریکی می آید و تاریکی بیشتر می شود، نه اینکه حمره مشرقیه از بین رفته است.

نظر مختار راجع به روایت عبدالله بن وضاح

محتمل است که امام برای این فرض که این شخص یقین به غروب شمس نکرد، به او أمر کرد که تا زمان زوال حمره مشرقیه صبر کند تا یقین به غروب پیدا کند؛ چرا که سائل فرض غروب خورشید نکرد، بلکه پنهان شدن خورشید در پشت کوه را فرض کرد و گفته است که خورشید از دید ما مخفی شده است. و محتمل است که مقصود امام این است که: این حمره بر فوق جبل شاید نشانه عدم غروب خورشید باشد. و این معنی با عبارت «تأخذ بالحائطه لدینک» که آقایان آن را أمر به احتیاط می دانند، تناسب دارد.

ص: ۴۱۰

بنابراین این روایت نفی نمی کند که غروب خورشید أوّل شب است؛ بنابراین رجوع به ظهور عرفی و ظاهر صحیحه عبدالله بن سنان می شود که غروب خورشید را إنتهای روز بیان می کند. و لکن به جهت فتوای مشهور ، احتیاط میان غروب و زوال حمره مشرقیه ترک نشود.

الحج/احکام المصدود /وجوب الذبح علی المصدود ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الذبح علی المصدود

ترک رمی

(مسأله ۴۳۷): لا یبطل الحج بترک الرمی،و لو کان متعمدا. و یجب قضاء الرمی بنفسه أو بنائبه فی العام القابل علی الأحوط.

تسالم فقهاء ، بر این واقع شده است که ترک عمدی رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم ، سبب بطلان حج نمی شود هم چنانکه این حکم، مدلول روایات نیز می باشد:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع ...ثُمَّ ارْجِعْ إِلَى الْبَيْتِ وَ طُفْ بِهِ أُسْبُوعاً آخَرَ ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع ثُمَّ أَحْلَلْتَ مِنْ كُلِّ شَيْ ءٍ وَ فَرَغْتَ مِنْ حَجِّكَ كُلِّهِ وَ كُلِّ شَيْ ءٍ أَحْرَمْتَ مِنْهُ.

مدلول این روایت این است که رمی ، خارج از حج است بنابراین فوت آن ، سبب بطلان حج نخواهد بود.

روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که ممکن است به عنوان معارض، مطرح شود. به این روایت توجه کنید:

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ تَرَكَ رَمْيَ الْجِمَارِ مُتَعَمِّداً لَمْ تَحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ وَ عَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ.

اگر مراد از این روایت رمی جمره یوم العید باشد، قابل توجیه است چرا که جزء حجّ است. و لیکن اگر مراد از آن و لو به قرینه ذکر رمی جمرات به صیغه جمع، در روز یازدهم و دوازدهم باشد، قابل توجیه نخواهد بود زیرا حلیّت نساء با انجام مناسک یوم العید و مکّه و طواف نساء محقق می شود.

ص: ۴۱۱

به هر حال، سند این روایت به جهت عدم توثیق یحیی بن المبارک ضعیف است هرچنداز رجال تفسیر قمی است.

احکام مصدود و محصور

(مسأله ۴۳۸): المصدود هو الممنوع عن الحج أو العمره بعد تلبسه باحرامها

توضیح واژه مصدودو محصور

مصدود کسی است که مانع خارجی او را از إتمام مناسک حجّ و یا عمره منع نموده است. بنابراین ،منع عدوّ مثال متعارف برای مانع خارجی است و إلاّ مصدود شامل کسی نیز می شود که پدر او بعد از إحرام ، مانع از اتمام اعمال می شود.

ولی محصور کسی است که مانع درونی مانند بیماری او را از إتمام مناسك حجّ و یا عمره منع نموده است.

شمول آیه نسبت به مصدود

در قرآن کریم، راجع به این مساله،تنها آیه إن أحصرتم نازل شده است که عامّه معتقدند این آیه مختص مصدود است و محصور را شامل نمی شود و لکن امامیه قائل به اطلاق آن می باشند؛ چه حصر به جهت مانع درونی و چه به جهت مانع بیرونی باشد.بنابراین تمسک به این آیه در باب مصدود بی اشکال است.

اشکال

در روایات ، محصور در مقابل مصدود ذکر شده است و به مریض تفسیر شده است بنابراین ، آیه ، مصدود را شامل نخواهد شد. به این روایت توجه کنید:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَحْصُورُ غَيْرُ الْمَصْدُودِ الْمَحْصُورُ الْمَرِيضُ وَ الْمَصْدُودُ الَّذِی يَصُدُّهُ الْمُشْرِكُونَ كَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ ص وَ أَصْحَابَهُ لَيْسَ مِنْ مَرَضٍ وَ الْمَصْدُودُ تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ وَ الْمَحْصُورُ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ

پاسخ

در این روایت ،عنوان محصور ذکر شده است برخلاف قرآن که عنوان محصَر را ذکر کرده است علاوه بر اینکه ذکر محصور در مقابل مصدود در این روایات، دلیل نمی شود که مراد از محصور در قرآن همان من صدّه المرض باشد.

ص: ۴۱۲

وانگهی اگر به نقل شافعی و نیسابوری که إتفاق مفسرین را نقل نموده اند اعتماد کنیم که گفته اند شأن نزول این آیه صلح حدیبیه است که دشمن مانع پیامبر از عمره شد، دیگر نمی توان این آیه را مختصّ به من صدّه المرض دانست هم چنانکه صاحب جواهر و آقای خوئی إعتماد بر این نقل مفسّرین نموده اند.

البته به نظر ما این نقل ها قابل إعتماد نمی باشد و ما احتمال می دهیم بلکه بعید نمی دانیم که این آیه در حجّه الوداع نازل شده باشد هم چنانکه علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان فرموده اند چرا که در سیاق آیات حجّ تمتع بیان شده است.

استدلال محقق خویی بر اطلاق آیه

ایشان برای اثبات شمول این آیه نسبت به مصدود، به ذیل این آیه نیز استشهاد نموده اند: زیرا در ذیل آیه می فرماید: فمن کان منکم مریضاً أو أذی به من رأسه ففدیه که «مِن» بعضیه است، بنابراین مفاد آیه این است که ممکن است برخی از محصَرین مریض باشند، بنابراین معنی ندارد که صدر آیه مختص به مریض باشد . ازین رو، ذیل آیه قرینه می شود که موضوع صدر أعمّ از مریض می باشد، بنابراین آیه شامل مصدود نیز می گردد.

مناقشه مقرر مستند الناسک در استدلال محقق خویی

مریض بر دو نوع است. مریضی که در صدر آیه با عنوان محصور ذکر شده است،کسی است که توانایی انجام نسک حج و دخول در مکه را ندارد در حالی که مراد از مریض در ذیل آیه، مریضی است که نمی تواند صبر کند تا قربانی او به مکّه برسد و قربانی او ذبح بشود، سپس حلق و تقصیر کند.

ص: ۴۱۳

مشکل اصلی آن است که وحدت لسان خطاب در صدر و ذیل و ذکر عنوان واحد در هر دو قسمت، عرفی نیست و موجب تهافت تصوری می شود هر چند تناسب حکم و موضوع حکم کند که مراد از مریض در صدر آیه ، با مقصود از مریض در ذیل، متفاوت است.به عبارت دیگر، مخاطب آیه دچار تحیر می شود که چگونه در صدر آیه ، تمام افراد را مریض فرض کرده است و در ذیل، برخی از افراد را مریض دانسته اند و این ، تهافت تصوری و موجب عدم عرفیت خطاب خواهد بود اگرچه از نظر ثبوتی، مراد از دو مریض در صدر و ذیل ، متفاوت باشد.بنابراین این ذیل قرینه می شود که فإن أحصرتم أعمّ از مریض باشد.

بنابراین ، روشن شد که استشهاد محقق خویی به این مطلب،برای اثبات اطلاق صدر آیه ، متین است لیکن ، این استشهاد، تنها می تواند شمول آیه نسبت به مصدود را تصحیح کند نه آنکه کشف کند که شان نزول آیه در قضیه حدیبیه بوده است.

این نکته نیز شایان توجه است که برای اثبات اطلاق آیه ، به تعبیر « فإن أمنتم » نیز می توان تمسک کرد چرا که حمل آن بر خصوص أمن از مرض عرفی نیست بلکه قدر متیقن از آن ، امن از دشمن است.

به هر تقدیر، مساله از نگاه روایات روشن است و نیازی به قول مفسرین نیست.

(مسأله ۴۳۹): المصدود عن العمره یذبح فی مکانه و یتحلل به و الأحوط ضم التقصیر أو الحلق الیه.

وجوب ذبح بر مصدود

آقای خوئی فرموده اند:نظرمشهور در مورد مصدود این است که مجرّد منع و صدّ عدوّ ،موجب تحلل شخص نمی شود بلکه باید ذبح کند.

کلام ابن ادریس

ایشان بر خلاف مشهور ،معتقد است بر مصدود چیزی از قبیل حلق، تقصیر و یا ذبح واجب نیست چرا که أصل برائت است .

اما راجع به آیه بایـد گفت که این آیه در مورد مریض است و شامل مصدود نمی شود چرا که در مورد مریض گفته می شود: أحصره المرض، و لکن در مورد مصدود به عدوّ گفته می شود: حصره العدوّ و اگر مراد از آیه مصدود بود، باید گفته می شد: فإن حُصرتم.

مناقشه در کلام ابن ادریس

ایراد اول

حصر یعنی منع و محصر یعنی محبوس و ممنوع و این أعمّ از حصر به مرض و حصر عدوّاست

ایراد دوم

در قرآن، إحصار نیز در منع عدوّ استعمال شده است:

« للفقراء الّذین أحصروا فی سبیل الله لا یستطیعون ضرباً فی الأرض » فقرائی بوده انـد که به جهت (ایمان به)خداونـد متعال، دشمن اجازه خروج از مکّه به آنان نمی داد و یا دشمن به جهت حصر إقتصادی و سلب أموالشان، موجب فقر آنان شده بود مانند مصعب بن عمیر.

ایراد سوم

این مطلب اجتهاد در مقابل نصّ می باشد چرا که در روایات متعدّد در مورد مصدود أمر به ذبح قربانی و حلق و تقصیر شده است، که این تعداد از روایات خبر واحد نمی باشند. به این دوروایت توجه کنید:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْمَحْصُورُ غَيْرُ الْمَصْدُودِ الْمَحْصُورُ الْمَرِيضُ وَ الْمَصْدُودُ الَّذِی يَصُدُّهُ الْمُشْرِكُونَ كَمَا رَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ ص وَ أَصْحَابَهُ لَيْسَ مِنْ مَرَضٍ وَ الْمَصْدُودُ تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ وَ الْمَحْصُورُ لَا تَحِلُّ لَهُ النِّسَاءُ

و این از مسلّمات تاریخ است که پیامبر با قربانی و نحر شتر ، محل شدند.

زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْمَصْدُودُ يَذْبَحُ حَيْثُ صُدَّ وَ يَرْجِعُ صَاحِبُهُ فَيَأْتِي النِّسَاءَ

نقد صاحب جواهر بر کلام ابن ادریس

أکثر أصحاب ،ذبح هدی را بر مصدود لازم می دانند، بلکه در منتهی گفته شده است:

« إنّما يتحلّل المصدود بالهدى و نيّه التحلّل معا أمّا الهدى، فقد أجمع عليه أكثر العلماء و حكى عن مالك أنّه لا هدى عليه »

علاوه بر اینکه استصحاب بقاء إحرام جاری است و نوبت به أصل برائت نمی رسد.

مناقشه محقق خویی در کلام صاحب جواهر

کلام ابن إدریس اگر چه خلاف آیه و روایات می باشد و لکن با قطع نظر از آن، رجوع به برائت می شود، نه استصحاب بقاء إحرام؛ چرا که

أوّلاً: استصحاب بقاء إحرام مبتلی به تعارض با استصحاب عدم جعل إحرام بعد از صدّ می باشد.

ثانیاً: مانحن فیه از قبیل شک ساری است چرا که در حدوث احرام شک داریم زیرا آنچه سبب إحرام است، تلبیه صحیح می باشد و تلبیه صحیح آن است که جزء حجّ به عنوان مرکّب إرتباطی باشد و در مرکّب إرتباطی صحّت هر جزئی مشروط به لحوق سایر أجزاء می باشد.حال ،با فرض صدّ ،دیگر سائر أجزاء به تلبیه ضمیمه نمی شود و فرض این است که عمره تمتع و حجّ تمتع مقیّد به زمان خاصّ است، که با این صدّ کشف از عدم صحّت تلبیه سابق می شود که موجب إحرام نخواهد بود و لا أقلّ شکّ در إنعقاد إحرام به سبب تلبیه سابق می شود، بنابراین استصحاب جاری نخواهد بود.

الحج/احکام المصدود /وجوب الهدی علی المصدود ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الهدی علی المصدود

ص: ۴۱۶

مروری بر بحث گذشته

بحث راجع بـه وجوب هـدی بر مصـدود بـود کـه برخی ماننـد ابـن ادریس منکر آن بودنـد و تنهـا دلیـل آن را مـوثقه زراره دانستندکه ممکن است گفته شود: این در مقـام بیـان مکان ذبـح است، نه أصل لزوم ذبـح، و لکن به نظر ما این مطلب خلاف ظاهر است و ظاهر اینست که تا مصدود ذبح نکند از إحرام خارج نمی شود.

دلالت روایت تفسیر قمی

طبق نقل این روایت، پیامبر ، تنها به کسانی که سوق هدی کرده بودند امر به ذبح کردند و کسانی که سوق هدی نکرده بودند را مامور به تحصیل هدی به آنان ننمودند، به همین جهت آقای سیستانی در مورد شخصی که سوق هدی نکرده است، احتیاط واجب نموده اند که در فرض صدّ ذبح هدی نماید، که به نظر دلیل ایشان همین روایت تفسیر قمی باشد.

مناقشه در دلالت روایت تفسیر قمی

ایراد اول

این روایت در مورد عمره مفرده است و اطلاقی نسبت به عمره تمتع و حجّ ندارد و در عمره مفرده می توان میان سائق الهدی و غیر سائق هـدی تفصـیل داد و ذبـح را تنها بر گروه اول واجب دانست.و لکن اطلاق « المصدود یذبح حیث صدّ »دلالت بر این می کند که وظیفه مصدود در حجّ و عمره تمتع ذبح هدی می باشد.

ایراد دوم

چه بسا، عدم أمر پیامبر به تحصـیل هدی در مورد کسانی که سوق هدی ننموده اند، به این جهت بوده است که: تحصیل هدی برای آنـان میسـور نبـوده است و حرجی بوده است وقابـل توجه است که این حکـایت،قضـیه فی واقعه می باشـد و نمی توان از اطلاق کلام امام علیه السلام در نقل این قضیه ،عدم وجوب بر غیر سائق را استظهار کرد چرا که امام علیه السالم در مقام بیان و نقل این قضیه جزئیه نبوده است، بلکه در مقام شأن نزول سوره بوده است واین موضوع را به مناسبت طرح کرده اند.

ص: ۴۱۷

ایراد سوم

مدلول این روایت ،تنها این است که بر کسی که سوق هدی نکرده است، حلق لازم نیست و تقصیر کافی است و لکن این دلیل بر این نیست که اینان تحصیل هدی نیز نکرده و ذبح هدی ننموده اند، و اساسا شاید امام علیه السلام در مقام بیان این خصوصیات نبوده است تا گفته شود: اگر پیامبر أمر به تحصیل هدی نموده بود، امام علیه السلام آن را نقل می کردند.

به تعبیر دیگر این روایت در مقام آن است که کسانی که سوق هدی نکرده بودند، برخی حلق نموده و برخی تقصیر کرده بودند که در مورد آنان نیز حلق ،أفضل بوده است و لیکن این نکته که این افراد، تحصیل هدی نکرده و ذبح هدی نکرده اند مد نظر این روایت نیست.

بنابراین به نظر ما شخص مصدود برای خروج از إحرام لازم است که ذبح هدی کند، حال چه سوق هدی کرده باشد و چه سوق هدی نکرده باشد.

برخی احکام مصدود در عمره تمتع

از آنجا که بحث ما در این مسأله ،مصدود در عمره تمتع می باشد، برخی از أحکام مصدود در عمره تمتع بیان می شود:

ضابط ترتب حکم مصدود در عمره تمتع

نظر محقق خویی

همین مقدار که شخص، مجاز به دخول در مکه جهت انجام مناسک عمره تمتع نباشد کافی است که احکام مصدود بر او منطبق شود.

نظر آیت الله سیستانی

این مقدار برای جواز ذبح هدی و إحلال به آن کافی نیست؛زیرا اگرچه این شخص مصدود از عمره تمتع است و لکن اگر مصدود از حجّ إفراد نباشد به این معنی که بتواند أعمال حجّ إفراد را انجام دهد، دلیلی بر جواز ذبح هدی و خروج از احرام بر او وجود نخواهد داشت بلکه اطلاق خطابات تبدیل تمتع به حج افراد شامل چنین شخصی خواهد بود. به این روایت توجه کنید:

أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع بِأَيِّ شَيْ ءٍ أَهِلُّ فَقَالَ لَا تُسَمِّ لَا حَجّاً وَ لَا عُمْرَةً وَ أَضْمِرْ فِی نَفْسِكَ الْمُتْعَةَ فَإِنْ أَدْرَكْتَ مُتَمَتِّعاً وَ إِلَّا كُنْتَ حَاجّاً.

روشن است که اطلاق این روایت، شامل چنین کسی که محرم به عمره تمتع شده است و لکن به جهت منع عدوّ به أعمال عمره قبل از وقوفین نمی رسد، می شود و از همین رو، وظیفه او به حج افراد مبدل خواهد شد.

البته اگر این شخص، هم از دخول در مکّه و هم از دخول در عرفات و مشعر و منی ممنوع باشد تا زمانی که زمان وقوفین منقضی شود، او مصدود خواهد بود و أحکام مصدود بر او مترتّب می شود.

نظر آیت الله زنجانی

فروعات زیر، در کلام ایشان مطرح شده است:

فرع اول

شخصی که از انجام عمره تمتع تا زمانی که قادر بر درک مسمّای وقوف به عرفات باشد، ممنوع بشود، مصدود خواهد بود و با ذبح هدی متحلّل می شود.

طبق این فرمایش اگر شخص حتی متمکّن از درک وقوفین باشد، مصدود می باشد و وظیفه او تبدیل به حجّ إفراد نمی شود.

بنابراین شخصی که از عمره تمتع مصدود می شود و لکن نسبت به وقوفین مصدود نیست طبق نظر محقق خویی و آیت الله زنجانی با ذبح ، از احرام خارج می شود لیکن طبق فتوای آقای سیستانی إحرام او مبدّل به حجّ إفراد می شود و أحکام مصدود مترتّب نمی شود.

فرع دوم

برخی قادر بر انجام أعمال عمره تمتع در أواخر وقت آن می باشند و لکن از آن جهت که در ابتدای وقت عمره تمتع -برای مثال اول شوال-محرم شده اند،ممکن است بقاء در احرام تا آن زمان بر آنها حرجی باشد. ایشان در چنین فرضی که مستلزم حرج شخصی یا نوعی است این شخص را مشمول ادله مصدود می دانند و لکن اگر دچار حرج نوعی و شخصی نمی شود، باید تا زمان رفع صدّ صبر کند.

ص: ۴۱۹

فرع سوم

چنانچه صد در عمره مفرده واقع شود و بقاء در إحرام تا زمان رفع صدّ موجب حرج شخصی یا نوعی باشد، احکام مصدود مترتب می شود لکن اگر صبر تا زمان رفع صدّ موجب حرج شخصی یا نوعی نیست، باید تا یک سال در إحرام صبر کند.

نقد گفتار آیت الله سیستانی

با توجه به شمول اطلاق دلیل المصدود یذبح حیث نسبت به کسی که تنها از عمره تمتع ممنوع است، دلیلی بر تبدل وظیفه به حج افراد وجود ندارد.

و ظاهر روایاتی که می فرماید: أحرم بالمتعه فإن أدرکت کنت متمتعاً و إلاّ کنت حاجّاً این است که: اگر کسی به وقت عمره تمتع نرسید، عمره تمتع او به حجّ إفراد مبدّل می شود، و به نظر، در مقام بیان حکم کسی که قبل از زمان فوت أعمال عمره تمتع و ظهر عرفه ، ممنوع از أعمال عمره تمتع شده است نمی باشد بنابراین خطاب مذکور جریان حکم مصدود را در مورد چنین کسی، قبل از زمان فوت أعمال عمره تمتع نفی نمی کند.

نقد گفتار آیت الله زنجانی

ایراد به فرع دوم

در مورد کسی که از بقاء در احرام دچار حرج نمی شود به نظر می رسد می توان به اطلاق ادله مصدود، تمسک کرد چرا که با توجه به طولانی بودن زمان منع از ورود به مکه، عرف چنین شخصی را مصدود می داند هر چند از بقاء در احرام دچار حرج نمی شود.

ایراد به فرع سوم

حکم ایشان به لزوم بقاء در إحرام عمره مفرده تا یکسال در فرض منع از ورود در مکّه برای کسی که دچار حرج نمی شود صحیح نیست: زیرا به نظر عرف چنین شخصی مصدود می باشد هر چند دچار حرج نمی شود.

ص: ۴۲۰

همانگونه که امام حسین علیه السلام به جهت بیماری محصور شدند و أمیر المؤمنین علیه السلام دستور دادند که یک شتر نحر شود و سر امام حسین علیه السلام را تراشیدند، در حالی که محتمل بود بیماری حضرت با صبر به مقدار زمان اندکی مثل دو ماه زائل شود!

و همانگونه که پیامبر صلّی الله علیه و آله در سال بعد از سال صدّ مشرّف به عمره القضاء شدند، در حالی که أحکام مصدود را جاری نمودند.

الحج/احکام المصدود /دراسه القول بالتخییربین الذبح فی مکانه و بعث الهدی الی محله ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /دراسه القول بالتخییربین الذبح فی مکانه و بعث الهدی الی محله

مروری بربحث گذشته

ذبح هدی بر مصدود ،واجب است:و دلیل آن،آیه فإن أحصرتم و موثقه زراره می باشد.گفته شد که در صدّ از عمره تمتع، چنانچه شخص، قادر بر ادراک موقفین بود مشمول دلیل مصدود می شود و تعارضی با أدله تبدل عمره تمتع به حجّ إفراد نخواهد داشت چرا که این أدلّه در فرضی است که فوت تمتع فعلیّت پیدا کرده باشد که شخص زمان عمره تمتع را درک نمی کند و لکن جریان أدلّه مصدود موجب می شود این شخص ،قبل از فوت زمان عمره تمتع از إحرام خارج شود که و أدلّه تبدیل إحرام عمره تمتع به حجّ إفراد شامل او نباشد.

البته ما إجراء أحکام مصدود را بر چنین شخصی که مصدود از عمره تمتع است ،وظیفه تعیینی او نمی دانیم، بلکه او می تواند صبر کند تا زمانی که زمان عمره تمتع فوت شود که در اینصورت مصداق شخصی خواهد بود که درک عمره تمتع نکرده است وإحرام او به حجّ إفراد مبدّل خواهد شد.

ص: ۴۲۱

استدراکی از ضابط صدق صد

به نظر می رسد چنانچه شخص ،مجاز به دخول درمکه درروز عرفه شود عرفاً مصدود نیست. البته این با شخصی که محرم به عمره مفرده شده است و تا یازده ماه به او إذن ورود به مکّه نمی دهند، متفاوت است چرا که هم چنانکه گذشت ،این شخص به این خاطرکه باید از این سفر به وطن خود ،بازگردد و سپس بعد از مدّت مدیدی به مکّه بازگردد، عرفاً در این سفر مصدودبه حساب می آیدهرچند،از بقاء در إحرام دچار حرج نشود.بنابراین ، آنچه آقای زنجانی راجع به محرم به عمره مفرده فرمودند و مساله را دائر مدار لزوم حرج، قرار دادند ناتمام است چرا که صرف حرج برای صدق مصدود کافی نیست.برای مثال اگر شخصی محرم به عمره مفرده شده است و حال ناچار است دوروز در فرودگاه جده ، گرما را تحمل کند تا به طرف مکّه برود، و صبر در فرودگاه جدّه با این گرما بر شخص حرجی است، آیا آقای زنجانی ملتزم می شوند که این شخص

مصدود است؟! عرف ،چنین شخصی را مصدود نمی داند.

حاصل کلام آنکه ، در عمره تمتع یا حجّ که دارای وقت محدد شرعی هستند ظاهر عرفی این است که صدق صد موقوف بر این است که شخص تا اواخر وقت عمره تمتع یا حجّ مصدود بشود بنابراین چنانچه تمکّن عرفی دارد که باقی بماند تا أواخر وقت که صدّ رفع می شود، از نظر عرف مصدود نمی باشد هرچنداز بقاء إحرام دچار حرج بشود.

البته در برخی فروض غیر متعارف، مانند اینکه ابتدای شوال محرم به عمره تمتع شده است و اگر بخواهد در خارج از مکّه باقی بماند و یا به وطن خود بازگردد و سپس دوباره به مکّه بازگردد برای او میسور نیست،بعید نیست که صدق مصدود را بپذیریم، و لکن در فروض متعارف مجرّد وقوع حرج در صدق مصدود کافی نیست.

شک در بقاء صد

حال که بقاء صدّ تا آخر وقت ،در صدق عرفی مصدود دخیل است، چنانچه شخص در ابتدای وقت مصدود بود و شکّ در استمرار این صدّ تا أواخر وقت شود، آیا می توان با استصحاب بقاء صدّ تا آخر وقت أحکام صدّ را جاری نموده و از إحرام خارج شد؟

مقتضای مبانی محقق خویی

مقتضای مبانی آقای خوئی، جریان استصحاب استقبالی است با این توضیح که: موضوع تکلیف به این نحو است که : « المصدود عن عمره التمتع إلی آخر الوقت یجب علیه الذبح فیتحلل بذلك » واین شخص فعلا مصدود است و با استصحاب بقاء صد تا آخر وقت ثابت می شود که تا آخر وقت ، از عمره تمتع مصدود است.

پرواضح است که طبق این نظر، چنانچه بعدا صد برطرف شده و کشف خلاف شود ، این تحلل ، باطل خواهد بود و وظیفه این شخص ادامه اعمال می باشد.

نظر مرحوم امام

اگر احتمال بقاء صدّ تا اواخر وقت داده شود، می تواند أحکام صدّ را جاری کند؛

لکن وجه کلام ایشان برای ما روشن نیست که آیا ایشان استصحاب استقبالی را جاری می دانند و یا این شخص را مشمول دلیل «المصدود یذبح حیث صدّ» می دانند و حکم واقعی او را جواز خروج از إحرام به مجرّد ذبح هدی و حلق می دانند.

گویا ایشان «المصدود یذبح حیث صدّ» را از کسی که بالفعل مصدود است و لکن علم به رفع صدّ در آخر وقت دارد، منصرف می داند؛

قابل ذکر است که لازمه این کلام این است که اگر أحکام مصدود را جاری نماید و سپس رفع صدّ شود، کشف خلافی صورت نگرفته است تا این تحلّل در غیر محلّ خود بوده باشد .

لکن به نظر ما «المصدود یذبح حیث صدّ» از شخصی که احتمال رفع صدّ را می دهد، منصرف می باشد.

نظر مختار

آقای زنجانی در تعلیقه مناسک محشی فرموده اند: تا زمانی که احتمال رفع صدّ داده می شود، باید در إحرام باقی بماند.

به نظر ما نیز همین نظر صحیح است: چرا که استصحاب استقبالی در این موارد جاری نیست؛ زیرا محتمل است که موضوع ذبح هدی، صدّ از صرف الوجود عمره التمتع در این زمان عمره باشد و اگر در آخر وقت صدّ رفع بشود، کشف می شود که این شخص عاجز و مصدود از صرف الوجود عمره تمتع در این محدوده زمانی نبوده است.

جمع بندی مساله

بنابراین در فروض متعارف از عمره تمتع و حجّ تمتع که محدد به زمان است ،صدّ جز به صداز صرف الوجود در این محدوده زمانی و استمرار صد تا آخر وقت ،محقّق نمی شود.

لکن در عمره مفرده زمان مند نیست، تابع صدق عرفی می باشد و دلیلی بر تقیید آن به صدّ به مقدار یک سال وجودندارد.

اشکال

میان صدّ پیامبر و زمان عمره القضاء فاصله یک سال بوده است پس شرط صدق صدّ در عمره مفرده، صدّ به مقدار یک سال می باشد.

پاسخ

محتمل است پیامبر به جهت حرج شخصی از إحرام خارج شده است.

قول ابی الصلاح مبنی بروجوب بعث هدی

به أبی الصلاح الحلبی نسبت داده شده است که مصدود باید قربانی و یا پول آن را به محلّ آن که در حجّ منی است و در عمره مکّه است، بفرستد؛ زیرا قرآن کریم می فرماید: فإن أحصرتم فمااستیسر من الهدی و لاتحلقوا رؤوسکم ..

مناقشه محقق خویی در کلام ابی الصلاح

ایراد اول

پیامبر که مصدود بوده اند در مکان خود، ذبح هدی نمودندو اقدام به بعث نکردند.

پاسخ ایراد اول

در حصر امام حسین علیه السلام نیز أمیر المؤمنین در همان مکان ذبح نمودند و لکن این دلیل بر عدم وجوب فرستادن هدی در محصور به محلّ آن نمی باشد؛ زیرا که این ها قضایای خارجیه است چرا که محتمل است پیامبر و مسلمین قادر بر فرستادن قربانی به مکّه نبوده اند.

ایراد دوم

این آیه اگر چه اطلاق دارد و لکن این اطلاق با روایات تقیید خورده است؛

«المصدود یذبح حیث صدّ».

دلالت موثقه زراره بر وجوب تعیینی ذبح

آیا از موثقه زراره وجوب تعیینی استفاده می شود و یا وجوب تخییری؟

نظر فقهاء در مساله

صاحب جواهر فرموده است: مصدود مخیّر است میان ذبح قربانی در مکان صدّ و فرستادن آن به محلّ آن.

مرحوم آقای نائینی نیر فرموده است: المصدود یذبح حیث صدّ ظاهر در وجوب تعیینی نمی باشد.

نظر محقق خویی

چگونه است که المحصور یبعث بهدیه ظاهر در وجوب تعیینی است و لکن المصدود یذبح حیث صدّ ظاهر در وجوب تعیینی نیست؟!

نمی توان گفت که المصدود یذبح حیث صدّ در مقام توهّم حظر است؛ زیرا این روایت ،در مقام بیان وظیفه جاهل است نه توهّم حظرچرا که اگر در مقام توهّم حظر بود استفاده تخییر بین محل صد و یا محل ذبح بی معنی بود زیرادر این صورت، ذبح در هر مکانی بر او جائز خواهد بود.

مناقشه در کلام محقق خویی

ایراداول

با توجه به اینکه ایشان ، قضـیه حدیبیه را شان نزول آیه دانسـتند ، مصدود ، قدر متیقن در مقام تخاطب خواهد بود واخراج آن به واسطه تقیید ، از اطلاق آیه عرفی نیست.

ص: ۴۲۵

در صورتی که اگر قائل به تخییر شویم إخراج قـدر متیقّن لازم نمی آید: زیرا که این آیه با قول به تخییر تناسب دارد و فقط به آیه یـک «أو» إضـافه می شـود که: حـتی یبلغ الهـدی إلی محلّه أو یذبـح حیث صـدّ، که مورد آیه إخراج نمی شود، بلکه فقط اطلاق آیه تقیید زده می شود

به این مثال توجه کنید:

اگر از مولا در مورد زیـد سوال کننـد و او در جواب بگویـد: « اطعم کل عالم » و سپس در دلیل دیگر بگویـد« أطعم زیـدا أو أعطه مالاـ ». در این صورت، زیـد را که قـدر متیقن است از عـام ، خـارج نکرده ایم بلکه تنهـا عـدل دیگری برای حکم اکرام نسـبت به أو ذکر کرده ایم. اما اگر در خطاب دوم بگویـد اطعام زیـد مشـروع نیست، اخراج قدر متیقن در مقام تخاطب خواهد بود که عرفی نیست.

البته روشن است که این اشـکال ، مبنـایی است چرا که به نظر مـا ، شـان نزول این آیه ، قضـیه حـدیبیه نبـوده است هم چنـانکه گذشت .

ایراد دوم

با توجه به اینکه فرد أفضل، بعث هـدی به مکّه یا منی می باشـد، اگر در قبال فرد أفضل گفته شود: المصدود یذبح حیث صدّ، عرف ، اسـتظهار تعیینیت ذبح در مکان صدّ نسـبت به آن فرد افضل نمی کندهرچند نسـبت به غیر این فرد أفضل،واجب تعیینی خواهد بود.

بنـابراین مقتضـای جمع میـان این روایت و آیه این است که این موثقه زراره بیش از این ظهور نـدارد که: بر مصـدود مشـروع است که در مکان صدّ ذبح هدی نماید.

به همین جهت بعید نیست که ما قائل به تخییر در مکان ذبح در مورد مصدود شویم.

ص: ۴۲۶

الحج/احکام المصدود /وجوب الحلق أو التقصیربعد الذبح ۹۵/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /وجوب الحلق أو التقصیربعد الذبح

وجوب حلق یا تقصیر بعد از ذبح

اقوال فقهاء در مساله

قول اول: وجوب تقصیر

در مقنعه و قواعد و حدائق فرموده اند: مصدود بعد از ذبح باید تقصیر کند.

قول دوم: وجوب حلق

در من لا یحضره و در مهذب فرموده اند: مصدود بعد از ذبح باید حلق نماید.

قول سوم: تخییر

شهید أوّل و ثانی فرموده اند: مخیّر میان حلق و تقصیر می باشد.

در جواهر فرموده است: ظاهر شرایع بلکه ظاهر أکثر علی ما نقل این است که هیچ یک از تقصیر و حلق لازم نیست بخاطر أصل و إطلاق أدلّه که المصدود یذبح حیث صدّ.

قابل توجه است که معنای « لا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محلّه » أمر به حلق بعد از بلوغ الهدی نیست، بلکه نهی از حلق به عنوان یکی از محرمات إحرام قبل از بلوغ الهدی می باشد.

قول چهارم: تفصیل بین فرض سوق هدی و غیرآن

محقق خوئی در ابتدا نظر صاحب جواهر را تأیید نموده است و لکن با توجّه به روایتی در تفسیر قمی قول چهارمی را اختیار نموده اند:

نقد محقق خویی نسبت به سه قول اول

دلیل لزوم تقصیر دو روایت ضعیف می باشد:

- مرسله مفید: المصدود بالعدو ینحر هدیه الذی ساقه بمکانه و یقصر من شعر رأسه و یحل

° روایت سهل بن زیاد: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص حِينَ صُدَّ بِالْحُدَيْبِيَةِ قَصَّرَ وَ أَحَلَّ وَ نَحَرَ ثُمَّ انْصَرَفَ مِنْهَا وَ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْحَلْقُ حَتَّى يَقْضِيَ النُّسُكَ فَأَمَّا الْمَحْصُورُ فَإِنَّمَا يَكُونُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ.

ص: ۴۲۷

بنابراین دلیلی بر تعیّن تقصیر وجودندارد همانگونه که دلیلی بر لزوم تعیینی حلق،یا لزوم تخییری میان تقصیر و حلق در دست نیست.

تبیین محقق خویی از روایت تفسیر قمی

مفاد روایت عبدالله بن سنان در تفسیر قمی این است که پیامبر و آن دسته از اصحاب که سوق هدی نموده بودند، نحر و حلق کردند لیکن آنان که سائق هدی نبودند، برخی از آنان تقصیر کردند« لأنّ من لم یسق هدیاً لم یجب علیه الحلق »

بنابراین ، نتیجه این روایت قول چهارمی خواهد بود مبنی بر اینکه مصدودی که سوق هدی نموده است، باید بعد از ذبح قربانی و حلق نماید و اگر سوق هدی نکرده است، میان حلق و تقصیر مخیّر است. البته از آن جهت که کسی قائل به این قول نبوده است، ما ملتزم به احتیاط واجب می شویم.

شایان ذکر است که این امر به حلق، إرشاد به طریق خروج از إحرام می باشد، نه واجب تکلیفی، همچنانکه ذبح الهدی نیز، واجب تکلیفی نیست، بلکه واجب شرطی برای خروج از إحرام است.

نقد کلام محقق خویی

ایراد اول

تفسیر قمی مورد قبول همگان نمی باشد؛ چرا که مشتمل بر جمله ای از تفاسیر از جمله تفسیر أبی الجارود است و حتی درمواردی که از علیّ بن إبراهیم عن أبیه نقل می کند روشن نیست که مربوط به تفسیر قمی باشد، بلکه محتمل است از کتاب دیگری به این کتاب إضافه شده باشدهمچنانکه در کتاب علی بن جعفر، تمام روایات علیّ بن جعفر را از کتب دیگر جمع نموده و در این کتاب گنجانده اند.

بنابراین ثابت نیست که این تفسیر قمی از علیّ بن إبراهیم است و شاهد بر این مطلب این است که در کتاب تأویل الآیات الظاهره و همین طور تفسیر مجمع البیان، أحادیثی از تفسیر قمی نقل می کند که با روایات موجود در تفسیر فعلی، تفاوت دارد.

ص: ۴۲۸

ایراد دوم

عده ای ممکن است از یکی از دو راه زیر ، سند روایت سهل بن زیاد را معتبر بدانند:

راه اول این است که وثاقت سهل بن زیاد را بپذیریم هم چنانکه آقای زنجانی چنین کرده اند.

راه دوم این است که نظریه تعویض سند را قبول کنیم همانگونه که مرحوم استاد چنین کردند با این توضیح که مرحوم شیخ در کتاب فهرست ، سند صحیحی به تمام کتب و روایات بزنطی ذکر می کند و این سند را می توان ، به جای بخشی از سند این روایت(تا قبل از بزنطی) نشاند و از این راه سند این روایت را تصحیح کرد.

در صورت تصحیح روایت به یکی از دو روش فوق،روایت سهل بن زیاد با روایت تفسیر قمی تعارض خواهد کرد: زیرا در این روایت می فرماید: « نحر و حلق » در حالی که در روایت سهل بن زیاد این را انکار می کند، بنابراین دلیلی بر وجوب حلق و یا تقصیر بر مصدود وجود ندارد.

البته به نظر ما ، کلامی که مرحوم آقای خوئی در ابتدا فرمودند مبنی بر عدم دلیل بر لزوم تقصیر و یا حلق ،صحیح است زیرا روایت تفسیر قمی ضعیف است و روایت سهل بن زیاد نیز علاوه بر ضعف سند، از نظر دلالت نیز تمام است چرا که صرف این که پیامبر تقصیر نموده اند دلیل بر وجوب نیست.

اصل عملی در مقام

بنابراین باید به أصل عملی رجوع نمود:

أصل عملی استصحاب بقاء إحرام است .

مناقشه محقق خویی در استصحاب در مقام

ایراد اول

استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی باشد.

ص: ۴۲۹

ایراد دوم

در این بحث، شکّ در حدوث إحرام داریم زیرا این شخص بعد از اینکه مصدود از إتمام نسک شد، کشف می شود که از إبتدا أمر به إحرام نداشته است؛ مانند زنی که در أوّل وقت تکبیره الإحرام می گوید و در أثناء نماز حیض می شود که این کشف می کند از إبتدا به این مرکّب إرتباطی أمر نداشته است؛ زیرا عاجز از آن بوده است.در نتیجه، تلبیه ای که أمر ندارد، سبب إحرام نمی باشد، بنابراین مصدود از إبتدا محرم نبوده است.

مناقشه در ایراد دوم

اولا ظاهر أدلّه ای که می فرماید: من لبّی فقد أحرم یا ثلاثه أشیاء توجب الإحرام ... به اطلاق ،شامل مصدود نیز می شود،

ثانیا پس از ورود دلیل که فرمود: « مصدود یذبح حیث صدّ » یقین به حدوث إحرام در حقّ او حاصل می شود و کشف می شود که شارع در مورد مصدود تعبّد به حدوث إحرام کرده است؛ زیرا ظاهر آن إنشاء بقاء إحرام می باشد، هم چنانکه ظاهر آیه نیز که می فرماید: لا ـ تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محلّه،حدوث إحرام و بقاء آن تا زمان بلوغ الهدی می باشد، بنابراین شکّ در بقاء إحرام بعد از ذبح و قبل از حلق و تقصیر می شود. ازین رو، طبق مبنای جریان استصحاب در شبهات حکمیه، باید حکم به بقاء إحرام تا زمان حلق و تقصیر و در نتیجه حکم به لزوم حلق و یا تقصیر نمود.

اشکال در جواز ازدواج برای مصدود قبل از حلق

طبق اشکال تعارض میان استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل زائد،هرچند استصحاب بقاء إحرام جاری نیست، لیکن از جهت اشکال دیگری ، مصدود برای ازدواج ، دچار مشکل خواهد شد.

ص: ۴۳۰

توضیح مطلب این است که هر چند مصدود فی حد ذاته ، از موارد شبهه حکمیه محرم است لکن از جهت دیگر، در صدق عنوان محرم در خطاب المحرم لاـ یتزوج نسبت به این شخص، شک داریم علیرغم اینکه مفهوم محرم ، هیچ گونه اجمالی ندارد.

و از آنجا که خطاب المحرم لا یتزوج ، نسبت به خطاب فانکحوا ما طاب لکم من النساء ، مخصص منفصل است و اخذ به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، جائز نیست نمی توان برای اثبات جواز ازدواج مصدود، به عموم خطاب جواز تزویج تمسک کرد.بنابراین ، مصدود چاره ای ندارد جز آنکه برای احراز عدم احرام، حلق یا تقصیر کند.

مثال: شارع فرموده است: بیع وقت وجوب صلاه الجمعه حرام و حال در عصر غیبت ،به نحو شبهه حکمیه، شکّ در وجوب نماز جمعه می شود و لکن در عین حال ، بیع در زمان غیبت ، شبهه مصداقیه خطاب «البیع وقت وجوب صلاه الجمعه» خواهد بود و در نتیجه ، تمسک به عموم خطاب احل الله البیع غیر ممکن خواهد شد چرا که خطاب حرمت بیع وقت وجوب نماز جمعه، مخصص منفصل آن است.

اشکال

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل ، مشکلی ندارد هر چند تمسک به مطلق در شبهه مصداقیه ، مشکل است و این مبنایی است که شهید صدر فرموده اند.

پاسخ

در اصول ، به تفصیل گفته شد که این مبنا وجهی ندارد و فرقی بین عام و مطلق نیست.

بنابراین در مقام نیز ،این مصدود قبل از حلق و تقصیر شبهه مصداقیه مخصّص فانکحوا ما طاب لکم خواهد بود و شکّ در صحّت عقد ازدواج ، محقق می شود که در این صورت،مجرای أصاله الفساد خواهد بود و نه براءت.

ص: ۴۳۱

اشکال

استصحاب عدم جعل ، هم چنانکه مرحوم تبریزی و مرحوم خویی در بحث شهادات فرموده اند، حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است. بنابراین در مقام، شکّ در بقاء إحرام این شخص ناشی از شکّ در سعه جعل إحرام می باشدو با استصحاب عدم سعه جعل ،از آنجا که اصل سببی است،منشأ این شکّ از بین می رود. با این وصف، احرام مصدود بعد از ذبح ، منتفی و ازدواج او صحیح خواهد بود.

پاسخ

این مبنا،هم چنانکه در اصول تبیین شده است، ناتمام است و تعارض بین دو استصحاب برقرار است بنابراین ، اصاله الفساد در مورد ازدواج این شخص، جاری است.

عدم لزوم نیت تحلل در ذبح

کلام فقهاء در مساله

صاحب جواهر: در هنگام ذبح هدی نیّت تحلّل لازم نیست؛ چرا که دلیلی بر وجوب نیّت تحلّل وجود ندارد و دلیل لزوم ذبح نیز اطلاق دارد چرا که نفرموده است: « یذبح بنیه الخروج عن الإحرام »

مرحوم شیخ طوسی و علامه حلی: نیت تحلل لازم است.

نظر مختار

فرمایش صاحب جواهر صحیح است بنابراین همین که به قصد امتثال امر به ذبح نسبت به مصدود ، ذبح را انجام دهد کافی است بلکه حتی اگر قصد خلاف نیز بکند به این معنی که قصد عدم خروج از احرام کند ضرری به حال ذبح نمی زند؛ همانگونه که در هنگام رمی جمره عقبه در روز عید، قصد إمتثال خروج از إحرام به تدریج نمی شود، بلکه حتی در حلق و تقصیر در حجّ و عمره نیز ، وجه قوی این است که نیّت خروج از إحرام لازم نیست.

أمّا «الأعمال بالنیّات» به این معناست که لکلّ فعل ما نوی نه اینکه برای ذبح باید قصد تحلّل شود.

اجزاء تقصیرلحیه و شارب وناخن

آقـای زنجـانی فرموده انـد : در حلق و تقصـیر مصـدود و محصور حلق الرأس و یا تقصـیر رأس معتبر است، أمّا تقصـیر ریش و سبیل و ناخن مجزی نیست.

شاید وجه این کلام این است که: إنصـراف و المقصـرین به المقصـرین رؤوسـکم می باشد و در مقام دلیلی بر إجزاء تقصیر از ریش و سبیل و ناخن در دست نیست.

نقد کلام آیت الله زنجانی

إنصاف این اسـتکه ظاهر روایت سـهل بن زیاد که می گوید: یقصّـِر ،همان تقصیری است که موجب خروج از إحرام است که اطلاق دارد و شامل أخذ لحیه و شارب و ظفر می شود.

شرطیت عدم اشتراط برای ترتب احکام صد و حصر

چنانچه شخص ،در هنگام إحرام با خداوند شرط کرده باشد که« ان عرض لی عارض فحلنی حیث حبستنی » به این معنی که با شرط می کنـد که بعـد از عروض عارض، از احرام ، رها شود دراین صورت چنین شخصـی مشـمول احکام مصدود و محصور نیست.

زیرا در صـحیحه بزنطی این چنین آمده است که اگر شخصـی تحلّل حین الصدّ و الحصر را شرط کند، به مجرّد حصر و صدّ از إحرام خارج می شود و نیازی به حلق و تقصیر و ذبح ندارد. به این صحیحه توجه کنید:

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْـرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ مُحْرِمٍ انْكَسَـرَتْ سَاقُهُ أَیَّ شَـیْ ءٍ یَكُونُ حَالُهُ وَ أَیُّ شَـیْ ءٍ عَلَیْهِ قَالَ هُوَ حَلَالٌ مِنْ كُلِّ شَیْ ءٍ قُلْتُ مِنَ النِّسَـاءِ وَ الثِّیَابِ وَ الطِّیبِ فَقَالَ نَعَمْ مِنْ جَمِیعِ مَا یَحْرُمُ عَلَی الْمُحْرِمِ وَ قَالَ أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع حُلَّنِی حَیْثُ حَبَسْـتَنِی لِقَدَرِكَ الَّذِی قَدَّرْتَ عَلَیَّ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِی الْحَجِّ قَالَ لَا بُدَّ أَنْ یَحُجَّ مِنْ قَابِلٍ قُلْتُ أَخْبِرْنِی عَنِ الْمَحْصُورِ وَ الْمَصْدُودِ هُمَا سَوَاءٌ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَأَخْبِرْنِی عَنِ النَّبِیِّ ص حِینَ صَدَّهُ الْمُشْرِكُونَ قَضَی عُمْرَتَهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ اعْتَمَرَ بَعْدَ ذَلِكَ.

مرحوم سید مرتضی در إنتصار می فرماید:

مما ظن أن الإماميه تفردت به: أن المحرم إذا اشترط فقال عند دخوله فی الإحرام: فإن عرض لی عارض یحبسنی فحلی حیث حبستنی، جاز له أن یتحلل عند العوائق من مرض و غیره بغیر دم.

بنابراین بر خلاف سید خوئی قائل می شویم که شرط تحلّل ،این فائده را دارد.

الحج/احکام المصدود /حکم الاشتراط ۹۵/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /حکم الاشتراط

مروری بربحث گذشته

بحث راجع به این بود که اشتراط در حال احرام، چه اثر فقهی دارد؟ مشهور معتقدند که این شرط هیچ اثری ندارد و تنها یک مستحب نفسی است که اثر فقهی بر آن مترتب نمی شود و محقق خویی نیز ، این نظر را پذیرفته اند.طبق این نظر، کسی که اشتراط کرده است نیز مانند بقیه محصورین و مصدودین، بعد از حدوث مانع ، باید احکام مصدود یا محصور را انجام دهد.

روایات خلاف مشهور

دو روایت در مقابل نظر مشهور وجود دارد که لازم است بررسی شود:

روایت اول: صحیحه بزنطی

أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ مُحْرِمٍ انْكَسَرَتْ سَاقُهُ أَیَّ شَیْ ءٍ یَكُونُ حَالُهُ وَ أَیُّ شَیْ ءٍ عَلَیْهِ قَالَ هُوَ حَلَالٌ مِنْ كُلِّ شَیْ ءٍ قُلْتُ مِنَ النِّسَاءِ وَ الثِّیَابِ وَ الطِّیبِ فَقَالَ نَعَمْ مِنْ جَمِیعِ مَا یَحْرُمُ عَلَى الْمُحْرِمِ وَ قَالَ أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع حُلَّنِی حَیْثُ حَبَسْتَنِی لِقَدَرِكَ الَّذِی قَدَّرْتَ عَلَیَّ قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِی الْحَجِّ قَالَ لَا بُدَّ أَنْ یَحُجَّ مِنْ قَابِلٍ قُلْتُ أَخْبِرْنِی عَنِ الْمَحْصُورِ وَ الْمَصْدُودِ هُمَا سَوَاءٌ فَقَالَ لَا قُلْتُ فَأَخْبِرْنِی عَنِ النَّبِیِّ ص حِینَ صَدَّهُ الْمُشْرِكُونَ قَضَى عُمْرَتَهُ قَالَ لَا وَ لَكِنَّهُ اعْتَمَرَ بَعْدَ ذَلِكَ.

ص: ۴۳۴

اگرچه طبق روایات، بعد از انجام قربانی، حلق و تقصیر، نساء برای محصور حلال نمی شوند ، این روایت نساء را نیز حلال می داند به این سبب که در ابتدای احرام ، اشتراط کرده است. تعلیلی که امام علیه السلام ، در ذیل حدیث ذکر می کنند شامل مصدود نیز می شود و نشان می دهد که هر کس اشتراط کند به محض پیشآمد مانع ، تمام محرمات بر او حلال خواهد شد.

روایت دوم: صحیح ذریح المحاربی

ذَرِیحٍ الْمُحَارِبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَی الْحَجِّ وَ أُحْصِرَ بَعْدَ مَا أَحْرَمَ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ فَقَالَ أَ وَ مَا اشْتَرَطَ عَلَی رَبِّهِ قَبْلَ أَنْ یُحْرِمَ أَنْ یَحُلَّهُ مِنْ إِحْرَامِهِ عِنْدَ عَارِضٍ عَرَضَ لَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ فَقُلْتُ بَلَی قَدِ اشْتَرَطَ ذَلِکَ قَالَ فَلْیَرْجِعْ إِلَی أَهْلِهِ حِلًّا لَا إِحْرَامَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ مَنْ وَفَی بِمَا اشْتُرِطَ عَلَیْهِ فَقُلْتُ أَ فَعَلَیْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ قَالَ لَا.

مستند مشهور

دلیل مشـهور، بر اینکه حتی کسـی که اشتراط کرده است نیز لازم است برای ترتب حلیت، احکام مصـدود و محصور را جاری کند دو روایت معتبر زیراست:

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع وَ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُمَا قَالا الْقَارِنُ یُحْصَرُ وَ قَدْ قَالَ وَ اشْتَرَطَ فَحُلَّنِی حَیْثُ حَبَسْتَنِی قَالَ یَبْعَثُ بِهَدْیِهِ قُلْنَا هَلْ یَتَمَتَّعُ فِی قَابِلٍ قَالَ لَا وَ لَکِنْ یَدْخُلُ بِمِثْلِ مَا خَرَجَ مِنْهُ.

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: هُوَ حِلٌّ إِذَا حُبِسَ اشْتَرَطَ أَوْ لَمْ یَشْتَرِطْ.

روایت دیگری نیز ، نظیر همین روایت از حمزه بن حمران که بخاطر روایت صفوان از او، قابل توثیق است وجود دارد:

ص: ۴۳۵

حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الَّذِی یَقُولُ حُلَّنِی حَیْثُ حَبَسْتَنِی قَالَ هُوَ حِلٌّ حَیْثُ حَبَسَهُ قَالَ أَوْ لَمْ یَقُلْ.

این روایاتی به روشنی بیان می کند که اشتراط احلال، تاثیر فقهی ندارد.

این روایات قرینه می شود که طائفه اولی، به این معنی است که خداوند دعای کسانی که اشتراط کرده اند را حتی در حق مصدودین و محصورینی که دعا نکرده اند نیز اجابت کرده است ولی حلال شدن، مقدمات و مراحلی دارد که برای مصدود ذبح در مکان و برای محصور بعث هدی می باشد.

کیفیت قرینیت طائفه اولی برای طائفه ثانیه

در مقابل این توجیه مشهور، ممکن است این گونه گفته شود که طائفه اولی قرینه می شود که شخص به مجرد منع، از احرام خارج می شود بدون آنکه از نظر وضعی ، به هیچ کار دیگری نیاز باشد لیکن روایات امر به ذبح و یا بعث را حمل بر حکم تکلیفی محض و یا استحباب می کنیم.

نظر مختار

به نظر می رسد هر دو راه، خلاف ظاهر است بنابراین مناسب است که گفته شود اشتراط ، موجب احلال بعد از منع است بدون اینکه نیاز به اعمال محصوریا مصدود باشد.

توضیح مطلب این است که سه طائفه دلیل ، درمقام موجود است:

طائفه اولی روایات مصدود و محصوراست که امر به ذبح یا بعث هدی می کند و ظاهرش ، بقاء شخص دراحرام پیش از انجام این اعمال است . همانگونه که آیه و لا تحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله نیز در این طائفه می گنجد چرا که ظاهر نهی از حلق این است که شخص ، قبل از وصول قربانی به محل ، دراحرام باقی است.

ص: ۴۳۶

مدلول طائفه دیگر مانند صحیحه حمزه بن حمران وزراره این بود که اشتراط تاثیری در ترتب احلال ندارد.

طائفه ثالثه روایاتی مانند صحیحه بزنطی و صحیحه ذریح محاربی است که مفادش ، آن است که اشتراط موجب حلیت می شود بدون آنکه به ذبح و یا بعث ، نیاز باشد.

مقتضای جمع عرفی بین این طوائف این است که محصور و مصدود ، به هر حال آزاد می شود و این طور نیست که تا مناسک حج را انجام ندهد در احرام باقی بماند لیکن این آزادی ، در صورت اشتراط، بدون هیچ مقدمه ای اعم از ذبح و حلق محقق می شود و حال آنکه در صورت عدم اشتراط، این آزادی نیاز به مقدمات کوتاهی دارد. دلیل این جمع آن است که ظاهر طائفه ثالثه این است که شرط الاحلال باعث شده است که حکم به حلیت بشود خصوصا که نساء را نیز برای محصور حلال شمرده است در حالی که نساء بر محصور حلال نمی شود. سپس این طائفه ثالثه، قرینه می شود که طائفه ثانیه به معنای جامع آزاد شدن باشد به این معنی که محصور و مصدود ، در هر صورت آزاد می شوند حال اگر اشتراط کنند بدون نیاز به هیچ مقدماتی آزاد خواهند شد ولی در صورت عدم اشتراط ، نیاز به ذبح یا بعث هدی می باشد. و این با جامع آزاد شدن در طائفه ثانیه ، منافاتی ندارد.

اشکال

در صحیحه بزنطی ، راوی فرض اشتراط نکرده بود

پاسخ

درست است که راوی آن را فرض نکرد لیکن از این باب که این مستحب نفسی در بین مردم متعارف و رائج بوده است امام علیه السلام ، احکام آن را بیان کرد و شاهدش تعبیر « أما بلغک قول أبی عبدالله» است که نشان می دهد یک مساله متداولی بوده است.و شاهددیگر این است که امام علیه السلام ، تمام محرمات را حلال شمرده اند در حالی که درروایات متعدد نقل شده است که نساء بر محصور حلال نمی شود هر چند وظیفه اش را انجام دهد و این خود نشان گر این آن است که مراد فرض اشتراط است.

ص: ۴۳۷

البته چنانچه این شواهـد ، مقبول نیفتد و ظهور روایت در فرض اشتراط را نپذیریم ناچاریم ،هم چنانکه مرحوم استاد این چنین فرموده انـد، این روایت را بر محصور در حـج یـا عمره مفرده که بعث هـدی کرده است حمل کنیم تا نساء بر او حلال باشـد و تنها محصور در عمره مفرده که در مکان حصر، نساء بر او حرام خواهد بود.

امـا آنچـه در روایـت محمـدبن مسـلم آمـده بـود مبنی بر اینکه حتی کسـانی که اشـترط کرده انـد نیز بایـد ، بعث هـدی کنند مخصوص قـارن است و آن را حمـل بر وجوب تکلیفی و یا حتی وجوب وضـعی بعث الهـدی بر قارن می کنیم چرا که احتمال می دهیـم اینکـه قـارن ، هـدیی را بـا خـود آورده است مـوجب می شـود کـه بعث آن و ذبحش واجب باشـد لیکن این حکم مخصوص قارن است و قابل تعدی به باقی مواردمانند تمتع نیست.

بنابراین ،اشتراط احلال ،اثرش این است که به مجرد صد و حلق تحلل واقع می شود مگر در حج قران که احتیاط این است که تا بعث هدی نکند و هدی او ذبح نشود بر احرام خود باقی می ماند.

جمع بندی بحث مصدود از عمره تمتع

کسـی که بخـاطر مـانع بیرونی، از عمره تمتع بازمانـد و تـا پایـان وقت عمره تمتع، قادر به انجام اعمال عمره نباشـد بایـد احکام مصـدود را انجـام دهـد هر چنـد موقفین را درک کنـد و گفته شـد که این نظر، برخلاف نظرآقای سیسـتانی است که فرمودند کسـی که تنها از عمره تمتع ، مصدود باشد وظیفه اش به افراد تبدیل می شود. البته به نظر ما کسـی که تا زمان وقوفین ، احکام مصدود را انجام ندهد وظیفه اش به حج افراد تبدیل خواهد شد.

این نکته نیز، تذکر داده شد که کسی که هنگام احرام، اشتراط احلال کند به محض صد، از محرمات احرام ، رها خواهد شد.

استدراک از انتسابی به آیت الله زنجانی

مطلبی به نقل از مناسک محشی ، به ایشان منتسب شد مبنی بر اینکه کسی که از عمره مفرده مصدود شود و تا یک سال قادر به تکمیل عمره نباشد مصداق مصدود است. لیکن بعد از استفساراز ایشان، روشن شد که این مطلب به اشتباه ، در مناسک محشی چاپ شده است بنابراین نقدی که به گفتار ایشان وارد کردیم منتفی می باشد.

صور مختلف در مصدود از حج

صورت اولی:مصدود از رکن اضطراری حج

در این صورت ، بحث از شمول احکام مصدود نسبت به شخصی است که قادر به درک وقوفین نباشد و یا حتی مشعر را درک نکند.

البته صداز رکن اختیاری حج، در این بحث دخالتی ندارد چرا که اگر شخص محرم، قادر به درک وقوف مشعر قبل از طلوع آفتاب باشد برای صحت حج کافی است هر چند وقوف درعرفات را درک نکرده باشد. حتی محقق خویی و مرحوم استاد ، معتقدند کسی که وقوف نهاری در مشعر را درک کند نیز، حج را درک کرده است به این معنی که اگر قبل از اذان ظهر، لحظه ای از وقوف در مشعر را درک کند برای صحت حج، کفایت می کند هر چند مشهور با این نظر در مورد کسی که وقوف در عرفات را درک نکرده است مخالفت کرده اند و فرموده اند چنانچه کسی وقوف در عرفات را درک نکرده باشد نمی تواند به وقوف اضطراری نهاری مشعر، اکتفا کند.

محقق خویی فرموده اند که این قسم، قطعا مشمول احکام مصدود است اما سوال این است که آیا این شخص ، می تواند احکام مصدود را انجام ندهد و تا بعد از فوت موقفین ،صبر کندتا حجش به عمره مفرده تبدیل شود؟؟

آقای خوئی فرموده است: بر مصدود متعیّن است که أحکام مصدود را انجام دهد و حتی اگر تا زمان فوت وقوفین نیز صبر کند، مجاز نیست که با أعمال عمره مفرده از إحرام خارج شود و باید با أحکام مصدود از إحرام خارج شود.

و لکن صاحب شرایع فرموده است: مجاز است که صبر کند و إحرام او مبدل به إحرام عمره مفرده شود و با أعمال عمره از إحرام خارج شود.

صاحب جواهر فرموده است: این مطلب صاحب شرایع متفق علیه است و دلیل بر آن این است که: المصدود یذبح حیث صدّ در مقام توهم حظر است بنابراین ظاهر در وجوب تعیینی نیست و از همین رو، اگر مصدود صبر کند تا وقوفین فوت شود موضوع أدلّه تبدّل إحرام حجّ به إحرام عمره مفرده خواهد بود.

البته روشن نیست که مراد صاحب جواهر تخییر طولی است و یا تخییر عرضی .

تخییر طولی به معنی تخییر در إبتدا است که تا قبل ظهر دهم ذی حجّه و فوت موقفین شخص مخیّر است که یا أحکام مصدود را انجام دهد و یا صبر کند تا زمان فوت موقفین و لکن اگر فوت موقفین شد، شخص دیگر مجاز به أحکام مصدود نمی باشد و فقط باید با عمره مفرده از إحرام خارج شود، و لکن تخییر عرضی این است که حتی اگر فوت موقفین بشود، شخص مخیّر است که أحکام مصدود را انجام دهد و یا عمره مفرده انجام دهد و از إحرام خارج شود.

الحج/احکام المصدود /الصوره الأولی و الثانیه من المصدود عن الحج ۹۵/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الحج/احکام المصدود /الصوره الأولی و الثانیه من المصدود عن الحج

مروری بر بحث گذشته

محقق خویی فرمود وظیفه مصدود حتی در صورت اشتراط، ذبح است و به احتیاط واجب باید حلق یا تقصیر کند، و نمی تواند تا فوت وقوفین صبر کند تا آزاد شود و عمره مفرده انجام دهد، هر چند إدّعای إجماع ، بر جواز آن ،شده است و لکن این اجماع ثابت نیست بلکه ظاهر موثقه زراره راجع به مصدود این است که انجام احکام مصدود، واجب شرطی تعیینی است به این معنی که اگر می خواهد از إحرام خارج شود، تنها راه، ذبح و حلق و تقصیر است، نه إحرام عمره مفرده.

و علاوه بر موثقه زراره، آیه نیز فرموده است« فإن أحصرتم فما استیسر من الهدی » که ذبح الهدی را بر ممنوع از حجّ متعیّن نمود و گذشت که آیه شامل مصدود نیز می شود.

ادامه کلام محقق خویی و پاسخ به اشکالات

اشکال

روایاتی نقل شده است مبنی بر اینکه هر کس ، وقوف را از دست دهد، حجّ او به عمره مفرده مبدل می شود

پاسخ

اولا

این روایات، عموماتی هستندکه با روایات مصدود قابل تخصیص اند.

ثانیا

روایات تبدل حج به عمره مفرده ، از مصدود إنصراف داردچرا که ظاهر آن، کسی است که می توانست وقوفین را درک کند و درک وقوفین نیز بر او واجب بوده است و لکن إتفاقاً وقوفین را درک نکرده است که در این صورت، محلّل او عمره مفرده خواهد بود، و لکن شامل کسی که از ابتدا نمی تواند وقوفین را درک کند، نمی شودبلکه مطابق روایات مصدود، محلّل چنین شخصی، ذبح الهدی است.

ص: ۴۴۱

بررسی روایت فضل بن یونس

البته ممکن است ، روایت زیر، مدرکی برای دفاع از نظریه محقق حلی و صاحب جواهر قرار گیرد. به این روایت توجه کنید:

عن الفضل بن یونس عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ عَرَضَ لَهُ سُلْطَانٌ فَأَخَذَهُ ظَالِماً لَهُ یَوْمَ عَرَفَهَ قَبْلَ أَنْ یُعَرِّفَ فَبَعَثَ بِهِ إِلَی مَکَّهَ فَحَبَسَهُ فَلَمَّا کَانَ یَوْمُ النَّحْرِ خَلَّی سَبِیلَهُ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ یَلْحَقُ فَیَقِفُ بِجَمْعٍ ثُمَّ یَنْصَرِفُ إِلَی مِنًی فَیَرْمِی وَ یَذْبَحُ وَ یَحْلِقُ وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ قُلْتُ فَإِنْ خَلَّی عَنْهُ یَوْمَ النَّفْرِ کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ هَذَا مَصْدُودٌ عَنِ الْحَجِّ إِنْ کَانَ دَخَلَ مَکَّهَ مُتَمَتِّعاً بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِ فَلْیَطُفْ بِالْبَیْتِ أُسْبُوعاً ثُمَّ یَسْعَی أُسْبُوعاً وَ یَحْلِقُ رَأْسَهُ وَ یَذْبَحُ شَاهً فَإِنْ کَانَ مُفْرِداً لِلْحَجِّ فَلَیْسَ عَلَیْهِ ذَبْحٌ وَ لَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ.

شایان ذکر است که در نسخه تهذیب ،ذیل را اینگونه نقل کرده است: « فلیس علیه ذبح و لا حلق »

بررسی سند روایت در کافی

در کافی این صحیحه را از أحمد بن محمّد بن عیسی عن الفضل بن یونس نقل کرده است و لکن این سند مشتمل بر سقط است چرا که قطعاً احمد بن محمد بن عیسی بلافاصله از فضل نقل نمی کند لیکن، در تهذیب واسطه را که حسن بن محبوب است ذکر کرده است، بنابراین مشکل سقط حلّ می شود و سند تمام است.

تبیین دلالت روایت

در این روایت فرض این است که شخص روز عرفه و قبل از وقوف به عرفه(نه قبل از إحرام) دستگیر شده است یعنی محرم به احرام حجّ تمتع یا حج افراد شده بود و حضرت حکم آن را بیان نمود و فرمود که با عمره مفرده ، محل می شود.

و لکن این روایت بخاطر برخی از مضامین ، قابل التزام نیست:

اول

اگر حجّ به عمره مفرده منقلب می شود، نیازی به ذبح نیست، در حالی که روایت ذبح را مطرح کرده است.

دوم

عمره مفرده نیاز به طواف نساء دارد در حالی که در این روایت اشاره ای به آن نشده است.

سوم

طبق نقل تهذیب ، علاوه بر ذکر نکردن طواف نساء، و نفی وجوب ذبح، حلق را نیز منتفی کرد و این مطلب نیز قابل إلتزام نمی باشد

بنابراین این روایت شاذّ خواهد بود و باید علم آن را به أهل آن إرجاع داد.

اساسا ،شاهد بر مهجوریت این روایت این است که: امام ابتدا وظیفه شخص را بیان نفرمودند بلکه ابتدا فرمود این شخص مصدود است و بعد وظیفه مصدود را بیان کردند در حالی که وظیفه بیان شده برای مصدود در این روایت، با روایات بسیاری که ذبح، حلق و تقصیر را برای او واجب می دانند در تضاد است.

البته اگر امام علیه السلام ، او را به عنوان مصدود مطرح نمی کردند و تنها حکم او را ذکر می کردند ممکن بود که مضمون آن را این گونه توجیه کنیم که این شخص که روز سیزدهم آزاد شد، حکم او این است که این أفعال را انجام دهد و لکن حضرت فرمود چون مصدود است باید این کارها را انجام دهد.

اشکال

شما برای اثبات کفایت وقوف نهاری مشعر برای مضطر، به همین صحیحه تمسّک نمودید، پس چگونه آن را شاذ و مهجور می دانید.

پاسخ

(ممکن است ایشان این گونه پاسخ دهند که) ما به صدر روایت در آن بحث تمسک کردیم در حالی که آنچه شاذ و غیر قابل اخذ است ذیل روایت است و تفکیک در حجیّت ،مانعی ندارد.

بنابراین ، این شخص ، باید ذبح کند و طبق روایت تفسیر قمی،بنابراحتیاط ، حلق و تقصیر نیز انجام دهد و نمی تواند عمره مفرده به جا آورد.

نقد گفتار صاحب جواهر

اینکه صاحب جواهر به ذیل نقل تهذیب در این روایت، تمسک کرده اند و حلق و تقصیر را واجب ندانسته اند ناتمام است چرا که این نقل ،معارض با نقل کافی است که فاقد قید «حلق» می باشد.

علاوه بر اینکه در نقل تهذیب ، ذبح نیز نفی شده است، در حالی که شما ذبح را واجب می دانید و عجیب است که در هر دو مطلب ، به همین نقل تهذیب تمسک می کنید.

نقد گفتار محقق خویی

ایراد اول

کلام محقق حلی که نسبت اجماع نیز به آن داده شده است، کاملاً عرفی است زیرا عرف از المصدود یذبح حیث صد یا فإن أحصرتم فما استیسر من الهدی، این چنین برداشت نمی کند که اگر این شخص، صبر کند و صدّ او رفع شود و بتواند عمره مفرده انجام دهد، انجام عمره بر او جایز و نافذ نیست، بلکه ظاهر این دو، أمر در مقام توهّم حظر و تخلّص می باشد به این معنی که مصدود، چنانچه بخواهد از محرمات احرام، تخلص پیدا کند راه شرعی اش به این گونه است و لکن این ظهور ،با این مطلب که مصدود ، در صورتی که بخواهد بر احرام باقی بماند و صبر کند تا عمره مفرده انجام دهد، می تواند بعد از روز سیزدهم با همان إحرام حجّ عمره مفرده انجام دهد.

علاوه بر اینکه بعد از فوت موقفین و رفع صدّ دیگر به قول مطلق ، مصدود نیست بنابراین می تواند عمره مفرده انجام دهد. ازین رو، همانطور که کاشف اللثام فرموده است بعد از فوت موقفین و رفع صدّ باید أعمال عمره مفرده انجام دهد و دیگر ذبح کافی نیست؛ چرا که المصدود یذبح حیث صدّ ظاهر در صدّ فعلی است و این شخص بالفعل مصدود نیست.

ایراد دوم

چه اشکالی دارد که بپذیریم مصدودی که موقفان از او فوت شده است و قبل از فوت موقفین متحلّل نشده است، باید أعمال عمره مفرده را انجام دهد و فرض وجوب ذبح، مانع این مطلب نیست چرا که قابل حمل بر استحباب است و این موجب طرح روایت نمی شود.

ایرادسوم

عدم ذکر طواف نساء، مشکلی ایجادنمی کند چرا که عبارت یطوف و یسعی و یحلق یعنی عمره مفرده انجام بدهد که در آن طواف نساء واجب می باشد: یعنی حضرت با این عبارت أمر به طواف نساء نیز نموده است و اساسا از آنجا که طواف نساء خلاف تقیه بوده است و أئمه زیاد ، آن را مطرح نمی کردند ،در أمر به آن همین بیان کافی است. بنابراین اشکالی در التزام به مضمون صحیحه فضل بن یونس نیست.

ایراد چهارم

انتساب این مطلب به صاحب جواهر که وجوب حلق را به استناد ذیل روایت، نفی کرده اند صحیح نیست چرا که صاحب جواهر تنها، به استناد صدر روایت، فرموده اند:

إحرام این شخص مبدّل به عمره مفرده می شود زیرا ظاهر «یطوف و یسعی» عمره مفرده است و از آنجا که در عمره مفرده حلق و تقصیر هیچیک واجب تعیینی نیست، پس این شخص مخیّر میان حلق و تقصیر می باشد، نه اینکه محلّ استدلال ایشان ذیل باشد که: لیس علیه ذبح و حلق!

نقدی بر کلام صاحب جواهر

البته ما این کلام صاحب جواهر را قبول نداریم؛ چرا که این روایت در مورد عمره مفرده است، که در مورد حجّ تمتع گفت: حلق متعیّن است هر چند راجع به حج افراد، حلق را واجب تعیینی نشمرده است.

ایراد پنجم

دلیل تبدل حجّ به عمره مفرده اختصاص به روایت من فاته الموقفان ندارد که اشکال إنصراف شود، بلکه روایت زیر نیز دلیل بر این مساله است:

مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ:... اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ التَّمَتُّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ عَلَى كِتَابِكَ وَ سُنَّةِ نَبِيِّكَ ص فَإِنْ عَرَضَ لِي شَيْ ءٌ يَحْبِسُنِي فَحُلَّنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدَرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ اللَّهُمَّ إِنْ لَمْ تَكُنْ حَجَّةً فَعُمْرَةً

ایرادششم

اگرچه موضوع من قدمه حاجا ففاته الموقفان شخصی است که اتفاقاً نرسید و به این جهت که تاریخ را اشتباه کرده بودلیکن عرف از این مورد، به کسی که دزدها او را گرفتار کرده بودند و چند روزی دیر به مکّه رسید إلغاء خصوصیت می کند بنابراین این إشکال إنصراف آقای خوئی صحیح نیست.

جمع بندی مساله

بنابراین أقوی به نظر ما این است که: مصدود از موقفین ،می تواند بر احرام باقی بماند و در این صورت، بعد از فوت موقفین عمره مفرده بر او متعیّن می شود و حال، اگر در حجّ تمتع بود که مبدّل به عمره مفرده شد، غیر از طواف و سعی، احتیاط واجب این است حلق و ذبح نماید و در تقدیم أحدهما بر دیگری مخیّر می باشد.

لذا آقای سیستانی در مناسک دارند: أن يطوف و يسعی و يحلق رأسه و يذبح شاه مع تخييره في تقديم الحلق أو الذبح؛ که ایشان در انجام ذبح شاه احتیاط واجب می کنند.

بنابراین، نتیجه این خواهد بود که تخییر میان أعمال مصدود و عمره مفرده تخییر طولی است که قبل از فوت موقفین می تواند أعمال مصدود را انجام دهد و یا صبر کند، و لکن اگر موقفین فوت شد، متعیّن است که عمره مفرده انجام دهد.

ص: ۴۴۶

صورت ثانیه از اقسام مصدود

کسی است که بعد از وقوف به عرفات و مشعر و أعمال منی دستگیر می شود و دیگر نمی تواند أعمال مکّه را تا آخر وقت انجام دهد.

فرض عدم قدرت بر استنابه

این شخص اگر نتواند نائب بگیرد، مصدود خواهد بود زیرا از أعمال مکّه مباشرتاً و استنابه مصدود است ؛ که باید یک ذبح و حلق و تقصیر دیگری انجام دهد تا از إحرام خارج شودو یا لا أقلّ باید ذبح را انجام دهد هرچند دلیلی بر حلق و تقصیر نداشته باشیم.

فرض تمکن از استنابه و تفصیل محقق خویی

أمّا در صورت قدرت بر استنابه محقق خوئی قائل به تفصیل زیر شده اند:

چنانچه شخص علاوه بر منع از اعمال،از دخول مکّه هم مصدود شده است،باید أعمال مصدود را انجام دهد و استنابه کافی و صحیح نیست.

ولی اگر می تواند داخل مکه شود هر چند از انجام اعمال ، مصدود است باید نائب بگیرد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹